







প্রাচ্যবাহীমন্দির  
দার্শনিক গ্রন্থমালা

চতুর্থ পুস্তক

বেদান্ত ও সুফী দর্শন



ডক্টর (রমা চৌধুরী) এম-এ, ডি-ফিল (অক্সন)  
অধ্যাপিকা, লেডী ব্রোবোর্ন কলেজ ও  
কলিকাতা বিশ্ববিদ্যালয়।

মূল্য—~~দুই~~ টাকা

কলিকাতা, ১৯৪৪



প্রকাশক—শ্রীযতীন্দ্রবিমল চৌধুরী

যুগ্ম সম্পাদক, প্রাচ্যবাণীমন্দির

৩, ফেডারেশন ষ্ট্রিট, কলিকাতা।

—প্রাপ্তিস্থান—

চক্রবর্তী, চার্টার্ড এণ্ড কোম্পানী

১৫, বঙ্কিম চার্টার্ড ষ্ট্রিট, কলিকাতা।

দাশগুপ্ত এণ্ড কোম্পানী

৫৪।৩, কলেজ ষ্ট্রিট, কলিকাতা।

প্রাচ্যবাণীমন্দির

৩, ফেডারেশন ষ্ট্রিট, কলিকাতা।

মূল্য—দুই টাকা

মুদ্রাকর : শ্রীধীরেন্দ্রনাথ ঘোষ, ত্রীপতি প্রেস, ১৪, ডি-এল রায় ষ্ট্রিট ও  
কে, ভি, আপ্পা রাও, মেট্রোপলিটান প্রিন্টিং এণ্ড পাব্লিশিং হাউস লিমিটেড,  
৯০, লোয়ার সাকুলার রোড, কলিকাতা।

## ভূমিকা

ইসলামীয় দর্শনভূক্ত সূফীমতবাদ পৃথিবীর অগ্রতম শ্রেষ্ঠ মতবাদ। সূফীমতবাদের দ্বারা সূফী মতবাদেরও দুইটা দিক—দর্শন ও মরমিয়াবাদ। দর্শনে ঈশ্বরের স্বরূপ, সৃষ্টির উদ্দেশ্য ও প্রক্রিয়া, মুক্তির স্বরূপ প্রভৃতি তত্ত্বালোচনা আছে। মরমিয়াবাদে ঈশ্বরের সহিত একত্বোপলব্ধির স্বরূপ ও উপায় আলোচিত হইয়াছে। বর্তমান গ্রন্থে সূফীমতবাদের দর্শনের দিকই প্রধানতঃ আলোচিত হইয়াছে এবং বেদান্তদর্শনের সহিত সূফীদর্শনের সাদৃশ্য ও বৈসাদৃশ্য নির্দিষ্ট হইয়াছে। গ্রন্থে ব্যবহৃত দার্শনিক নাম ও শব্দের বাংলা পরিভাষা গ্রন্থশেষে সংযোজিত করা হইল।

বর্তমান যুগের পরিস্থিতিতে মুক্তাযত্নের বহল অঙ্গবিধা নিবন্ধন এ গ্রন্থের প্রকাশে সাতিশয় বিলম্ব ঘটিল। এই গ্রন্থ দ্বারা প্রাচ্য বাণীমন্দিরের সার্বজনীন গ্রন্থমালার উদ্দেশ্য কিঞ্চিৎ পরিমাণে সাধিত হইলেও আগার সমস্ত শ্রম সার্থক হইবে।



# সূচীপত্র

বিষয়	পৃষ্ঠা
<b>প্রথম পরিচ্ছেদ</b>	
“সূফী” শব্দের অর্থ	১
সূফী সম্প্রদায়ের সংক্ষিপ্ত ইতিহাস	৪
(১) পূর্বযুগ	৪
(২) উত্তর যুগ	২
(৩) সনাতন ইসলামধর্মের সহিত সূফীমতের সামঞ্জস্য সংস্থাপন	১৩
(৪) স্পেনীয় সূফীমতবাদ	১৫
(৫) পারসিক সূফীমতবাদ	১৫
<b>দ্বিতীয় পরিচ্ছেদ</b>	
ঈশ্বর	১৭
ঈশ্বরের স্বরূপ	১৭
ঈশ্বরের গুণাবলী	২৭
ঈশ্বরের কার্যাবলী	৩৫
ঈশ্বরের নামাবলী	৩৭
<b>তৃতীয় পরিচ্ছেদ</b>	
সৃষ্টি-রহস্য	৩৮
সৃষ্টির উদ্দেশ্য	৩৯
সৃষ্টিপ্রক্রিয়া	৫০
বিশ্বসৃষ্টি তত্ত্ব	৬১
জগতের স্বরূপ	৬৫
জগতের অনিত্যতা	৬৫
জগতের ক্রমবিবর্তন	৬৯
জগতের সজীবত্ব	৭১
জগতের ক্ষণিকত্ব	৭২

## চতুর্থ পরিচ্ছেদ

বিষয়	পৃষ্ঠা
মনস্তত্ত্ব	৭৪
পূর্ণমানব বা সিদ্ধপুরুষ	৭৯
মাধু ও ধর্মপ্রবর্তক	৮৩
অবতারবাদ	৮৭

## পঞ্চম পরিচ্ছেদ

ঈশ্বরের সহিত জীবজগতের সম্বন্ধ ও মুক্তির স্বরূপ নির্ণয়	৮৮
--	----

## ষষ্ঠ পরিচ্ছেদ

সাধনমার্গ	১১৭
সাধনমার্গের বিভিন্ন সোপান	১১৯
সোপান ও অবস্থা	১২৫
ভগবৎপ্রসাদ	১২৫
ঈশ্বরেচ্ছাবাদ ও স্বাধীনেচ্ছাবাদ	১২৭
চতুর্বিধ অধ্যাত্মালোক	১৩৪
মরমী ভক্তের ত্রিবিধ পর্যটন	১৩৬

## সপ্তম পরিচ্ছেদ

আচারানুষ্ঠান ও ক্রিয়াপদ্ধতি	১৪০
হৃদীগণের ক্রিয়াপদ্ধতি	১৪৪

## অষ্টম পরিচ্ছেদ

হৃদী মরগিয়াবাদ বা অতীন্দ্রিয়বাদ	১৪৬
-----------------------------------	-----

## নবম পরিচ্ছেদ

হৃদীগতবাদে সনাতনপন্থী ইসলামধর্ম্মিগণের কতিপয় প্রশ্ন আপত্তি	১৫৮
--	-----

## দশম পরিচ্ছেদ

উপসংহার	১৬১
এচ্ছে ব্যবহৃত দার্শনিক নাম ও শব্দের বাংলা পরিভাষা	১৬৮

## প্রথম পরিচ্ছেদ

### “সূফী” শব্দের অর্থ

“সূফী” শব্দের ব্যুৎপত্তি সম্বন্ধে মতভেদ আছে। অধিকাংশ সূফীর মতে, “সূফী” শব্দটি আরবী শব্দ “সফা” হইতে উৎপন্ন। “সফা” শব্দের অর্থ “পবিত্রতা”। অতএব যিনি কায়মনোবাক্যে পবিত্র, তিনিই একমাত্র “সূফী” নাম বাচ্য। মতভেদে, “সফা” শব্দের অর্থ “অকপটতা”, এবং যিনি অকপট ভাবে ঈশ্বর-বিশ্বাসী, তিনিই “সূফী”। কেহ কেহ ইহাও বলেন যে, ঈদৃশ “অকপটতা” মানব ও ঈশ্বর উভয়ের দিক হইতেই গ্রহণীয়। অর্থাৎ, যিনি স্বয়ং অকপট ভাবে ঈশ্বর-বিশ্বাসী, এবং বাহার প্রতি ঈশ্বরও অকপট ভাবে স্নেহশীল, তিনিই “সূফী”। পুনরায় কাহারও কাহারও মতে, “সফ” শব্দ হইতেই “সূফী” শব্দের উৎপত্তি। “সফ” শব্দের অর্থ “প্রথম শ্রেণী”। এই ব্যুৎপত্তি অনুসারে, “সূফী”গণ ঈশ্বরের সম্মুখে প্রথম শ্রেণীতে দণ্ডায়মান আছেন, অর্থাৎ, তাঁহারা ঈশ্বরের বিশেষ প্রিয়পাত্র। অত্মমতে, “সূফী” শব্দটি “সূফ্‌ফা” শব্দ হইতে জাত। “সূফ্‌ফা” শব্দের অর্থ “কাঠাসন” (বেঞ্চ)। হজরত মহম্মদের সহচরগণকে সাধারণতঃ “কাঠাসনশ্রমী সাধু” (People of the Bench) নামে অভিহিত করা হইত, কারণ তাঁহারা মসজিদের প্রাঙ্গণে কাঠাসনে বসিয়া অধিকাংশ সময় ক্ষেপণ করিতেন। সূফীগণও মহম্মদের সহচরগণের ত্রায় ঈশ্বরভক্ত ও পবিত্রচেতা বলিয়া, তাঁহারাও ঐ নামে পরিচিত ছিলেন।

যাহা হউক, অধিকাংশ পণ্ডিতের মতে, “সূফ্‌” শব্দ হইতেই প্রকৃতপক্ষে “সূফী” শব্দটির উৎপত্তি হইয়াছে। “সূফ্‌” শব্দের অর্থ “পশম”। এই মতানুসারে, যিনি কর্কশ পশমের পরিচ্ছেদ পরিধান করেন তিনিই “সূফী”।

হুফীগণ স্বেচ্ছায় দারিদ্র্য ও সন্ন্যাসব্রত গ্রহণ করিতেন, এবং সকল প্রকার ভোগবিলাস বর্জন করিয়া অতি অল্প মূল্যের কর্কশ পশমবস্ত্র পরিধান করিতেন। সেই জন্তই তাঁহাদিগকে “হুফী” অথবা “পশমবস্ত্রধারী” বলা হইত। ইহা সত্ত্বেও, পবিত্রতাবাচক “সফা” শব্দ হইতেই “হুফী” শব্দের উৎপত্তি—এইরূপ একটা যে সাধারণ ধারণা আছে, তাহার কারণ এই যে, হুফীগণ বাহ্যিক আচারানুষ্ঠান ও ক্রিয়াকলাপ অপেক্ষা আন্তরিক পবিত্রতা ও অকপটতাকেই সমধিক প্রয়োজনীয় বলিয়া মনে করেন। বিখ্যাত হুফীগুরু বাগদাদ নিবাসী জুনাইদ বলিয়াছেন যে, পবিত্রতাই হুফীধর্মের মূলভিত্তি,—যিনি সংসার ক্লেদ হইতে সম্পূর্ণ মুক্ত, তিনিই একমাত্র পবিত্রচেতা, তিনিই প্রকৃত হুফী। অতএব, আচারানুষ্ঠানের দিক হইতে হুফী মতবাদ সন্ন্যাসব্রত বিশেষ (Asceticism)। মানব মনের-বাসনাকামনার সম্পূর্ণ ধ্বংস, এবং জাগতিক সকল সুখের প্রতি বৈরাগ্য সৃষ্টিই ইহার প্রধান উদ্দেশ্য। আবুল হাসান নূরী বলিয়াছেন যে, হুফীগণ কেবল নিধন নহেন, তাঁহারা নিষ্কামও। তাঁহারা স্বেচ্ছায় দারিদ্র্যব্রত বরণ করেন, এবং ঈশ্বর ব্যতীত তাঁহাদের অপর কোনও দ্রব্যে আসক্তি নাই।)

ধর্মের দিক হইতে হুফী মতবাদ ঈশ্বরের সহিত পরিপূর্ণ, বাধাহীন মিলন মানবজীবনের একমাত্র কাম্য ও সার্থকতা বলিয়া নির্দেশ করিয়াছে। এই মিলন বুদ্ধিপ্রসূত নহে, সম্পূর্ণরূপে আবেগ সঞ্চিত। প্রেমই মানব ও ঈশ্বরের মিলনসেতু, বিচারবুদ্ধি অথবা সাধারণ প্রমাণমূলক (প্রত্যক্ষ, অনুমান প্রভৃতি) জ্ঞান নহে। তজ্জন্য হুফীমতকে ইসলামীয় অতীন্দ্রিয়বাদ বা মরমিয়াবাদ (Islamic Mysticism) বলা হয়।) বিখ্যাত হুফী আবুল হাসান নূরী জগতের প্রতি ঘৃণা ও ঈশ্বরের প্রতি প্রীতিকে হুফীধর্মের মূলভিত্তি বলিয়া নির্দেশ করিয়াছেন। (জুনাইদ বলিয়াছেন, মানবের ক্ষুদ্র ‘আমিষের’ বিনাশ ও ঈশ্বরে পুনর্জীবন লাভই হুফীধর্মের সারকথা।)

বিভিন্ন হুফীগণ হুফীধর্মের বিভিন্ন বিবরণী ও সংজ্ঞা দিয়াছেন। তন্মধ্যে মারুফ্, আল্ কাদুখী দত্ত বাখ্যাই প্রাপ্ত বিবরণীর মধ্যে প্রাচীনতম। তাঁহার মতে হুফীমতবাদ “পারমার্থিক তত্ত্ববিষয়ক উপলব্ধি ও জাগতিক বস্তু বিষয়ক বৈরাগ্য” ভিন্ন অপর কিছুই নহে। হুফীগণকে “তত্ত্বানুগামী” অথবা “ঈশ্বরানুগামী” (আহল্ আল্ হাক্) বলিয়াও অভিহিত করা হয়। তাঁহাদের সমগ্র সভা ভগবদারাধনাতেই নিমগ্ন থাকে, অন্য কোনও বস্তু বা তত্ত্বে তাঁহাদের স্পৃহা ও প্রয়োজন নাই।

[ (হুফাদের বিশ্বাস যে তাঁহারা ঈশ্বরের বিশেষ প্রিয়পাত্র, এবং জগতে তাঁহারাই ঈশ্বরের দূত ও প্রচারক ) ইউহুফ্, ইব্ন্ হুসাইন্ বলিয়াছেন যে, প্রত্যেক সমাজে একদল সাধু থাকেন যাহাদের স্বয়ং ভগবান্ স্বীয় দূতরূপে বরণ করেন, এবং যাহাদের সহায়তাতেই তিনি স্বীয় বাণী মানবসমাজে প্রচার করেন; ইসলাম সম্প্রদায়ে হুফীগণই ঈদৃশ নির্বাচিত ঈশ্বরপ্রেরিত ধর্মপ্রচারক। ] বহু হুফীর বিশ্বাস যে, মহম্মদ ঈশ্বরের নিকট হইতে দুই প্রকারের বাণী প্রাপ্ত হইয়াছিলেন—প্রথমটি কোরাণে এবং দ্বিতীয়টি মহম্মদের হৃদয়ে লিখিত আছে। প্রথমটিকে মহম্মদের ‘গ্রন্থনিহিত জ্ঞান’ (ইলম্ ই সফিনা) ও দ্বিতীয়টিকে তাঁহার ‘হৃদয়নিহিত জ্ঞান’ (ইলম্ ই সীনা) বলিয়া অভিহিত করা হয়। প্রথমটি সর্বসাধারণের ও দ্বিতীয়টি নির্বাচিত কয়েকজনের জন্য মাত্র। হুফীদের মতে, তাঁহারাই ঈদৃশ নির্বাচিত সম্প্রদায় এবং (তাঁহারাই একমাত্র মহম্মদের প্রকৃত শিষ্য ও অনুগামী) সনাতনপন্থী ইসলামধর্মিগণ অবশ্য উক্ত দুইপ্রকার বাণীর সত্যতা স্বীকার করেন না; তাঁহাদের মতে, মহম্মদ ভগবানের নিকট হইতে যে বাণী প্রাপ্ত হইয়াছিলেন, তাহা একমাত্র কোরাণেই লিপিবদ্ধ আছে, হুফীগণ অপর কোনও বিশেষ বাণী প্রাপ্ত হন নাই। যাহা হউক অন্যান্য ইসলাম সম্প্রদায়ের ন্যায়, হুফী সম্প্রদায়ও মহম্মদের উপদেশাবলী হইতেই উদ্ভূত বলিয়া হুফীগণের বিশ্বাস, যদিও সনাতনপন্থী ইসলাম সম্প্রদায়



সূফীমতকে ইসলাম মতানুযায়ীরূপে গ্রহণ করেন নাই। প্রাচীন সূফীমতবাদ অপেক্ষা তৎপরবর্তী মতবাদই প্রাচীনপন্থী ইসলামের নিকট অধিকতর আপত্তিজনক বলিয়া পরিগণিত হইয়াছিল। বহু বিখ্যাত সূফীগণও তাঁহাদের মতবাদ যে কোরাণের মতবাদের বিরোধী নহে, ইহা প্রতিপন্ন করিবার জন্য পুনঃ পুনঃ প্রচেষ্টা করিয়াছেন।

## সূফী সম্প্রদায়ের সংক্ষিপ্ত ইতিহাস

### (১) পূর্ব যুগ

(প্রথম হিজিরাকের শেষার্ধ্ব ও দ্বিতীয় হিজিরাকে (১) সূফী মতবাদের প্রথম উদ্ভব দৃষ্ট হয়। প্রসিদ্ধ সূফী জামীর মতে, কুফানিবাসী আব্বাস আব্বাস হাশিমকেই সর্বপ্রথম “সূফী” নামে অভিহিত করা হয়) ইনি প্যালেষ্টাইনে রমলা নামক স্থানে সূফীগণের জন্ম একটি মঠ নির্মাণ করেন, এবং অষ্টম খ্রীষ্টাব্দের পূর্বে প্রাণত্যাগ করেন। দ্বিতীয় হিজিরাদ অথবা ৮১৫ খ্রীষ্টাব্দের মধ্যেই “সূফী” নামটি সমাজে প্রচলিত হইয়া যায়।) প্রাচীন সূফীমত দর্শনমূলক নহে, অর্থাৎ, ইহাতে ঈশ্বর, আত্মা, মুক্তির স্বরূপ প্রভৃতি দার্শনিক বিচার নাই। ইহাতে মরনিয়াবাদের মূল কথা, অর্থাৎ ঈশ্বর ও মানবের অদ্ভুত উন্মাদনাময় মিলনের বিষয়েও আলোচনা নাই। ইহাতে দর্শন ও মরনিয়াবাদের (Mysticism) পরিবর্তে, নীতিতত্ত্ব (Ethics) আলোচনাই দৃষ্ট হয়। জুনাইদ বলিয়াছেন যে, উপবাস, সংসারত্যাগ, আত্মীয়-বন্ধু পরিত্যাগ ও সাংসারিক দ্রব্যে নির্লোভতা হইতেই সূফীমতের উৎপত্তি; তর্ক ও বিচার হইতে নহে। ইহা হইতেই প্রতিভাত হইবে যে, প্রাচীন সূফীগণ সূক্ষ্ম দার্শনিক তত্ত্বে কালক্ষেপণ না করিয়া নীতিশাস্ত্রানুসারিত কর্মে রত হইতেন—চিন্তা অপেক্ষা কার্যই তাঁহাদের নিকট অধিক গুরুত্বসম্পন্ন ছিল।)

(১) ৬২২ খ্রীষ্টাব্দে মহম্মদের মক্কা হইতে মদিনা গমনের সময় হইতে মুসলমানগণ ‘হিজিরাত’ বৎসর গণনা করে। প্রথম- দ্বিতীয় হিজিরাতাব্দী খ্রীষ্টীয়াব্দ ৭১৮-৮১৫।

(সন্ন্যাসবাদ (Asceticism) এবং নিক্রিয়াবাদ (Quietism) প্রাচীন সুফীমতের প্রধান বৈশিষ্ট্যদ্বয়) প্রাচীনপন্থী ইসলাম সম্প্রদায় সন্ন্যাস গ্রহণের বিরোধী ছিলেন, কারণ কোরাণে ইহার নিষেধ আছে। কিন্তু ইহা সত্ত্বেও সেই সময়ে ইসলাম সম্প্রদায়ে একদল সন্ন্যাসসঙ্গাবলম্বী সাধুর আবির্ভাব হয়। ইহাদের মধ্যে বসরানিবাসী হাসান প্রসিদ্ধতম) ইহার ৭২৮ খ্রীষ্টাব্দে মৃত্যু হয়। প্রাচীন সুফীগণ এই সন্ন্যাসী সম্প্রদায়ের সহিত নিবিষ্টভাবে বিজড়িত ছিলেন, এবং হাসানকে স্বীয় সম্প্রদায়ভুক্ত বলিয়া দাবীও করিতেন) কোরাণে পাপ, মৃত্যুর পরে পাপের বিচার, পাপের অবশুস্তাবী ফল নরক, প্রভৃতি বিষয়ে যে উপদেশ আছে, সেই সকল বিষয়েই কেবল উক্ত সন্ন্যাসিগণ জোর দিতেন, এবং ফলে ঈশ্বরের ভীষণতা স্মরণেই কেবল তাঁহারা আলোচনা করিতেন। তাঁহাদের নিকট ঈশ্বর সর্বশক্তিমান, কঠোর বিচারকর্তা ও নির্দিয় দণ্ডবিধায়করূপেই কেবল প্রতিভাত হইতেন—তিনি যে সর্বকরুণাময় এবং সকল কোমলতা ও মাধুর্যেরও আধার, সে কথা ইহারা বিশ্বত হইয়াছিলেন। ফলে, তাঁহারা পাপের অনিবার্য ফল নরকযন্ত্রণা হইতে মুক্তিলাভ করিবার জগৎ প্রাণপণে চেষ্টা করিতেন, এবং তজ্জগৎ সর্বপ্রকার পার্থিব ভোগ পরিত্যাগ করিয়া, সর্বত্যাগী উদাসীনের আশ্রয় জীবনযাপন করিতেন। তাঁহারা বিবাহ বিমুখ ছিলেন, এবং সংসারত্যাগ করিয়া স্বচ্ছায় দারিদ্র্য বরণ করিতেন। এই সন্ন্যাসী সম্প্রদায়ের আশ্রয় প্রাচীন সুফীগণও সংসারত্যাগী ও ভোগ-সুখ-বিমুখ ছিলেন। কিন্তু ইহা সত্ত্বেও, সন্ন্যাসী সম্প্রদায়ের সহিত সুফীগণের প্রভেদও অল্প ছিল না। সুফীগণ কেবল সন্ন্যাসব্রতাবলম্বীই ছিলেন না, তাঁহাদের অপর্যাপ্ত বৈশিষ্ট্যও বহু ছিল। বাহ্য সাধারণ সন্ন্যাসিগণের মধ্যে দৃষ্ট হইত না। প্রথমতঃ, সন্ন্যাসিগণ সন্ন্যাস ও দারিদ্র্যব্রতকে স্বার্থসিদ্ধির উপায়রূপেই পরিগণনা করিতেন। মৃত্যুর পরে, স্বর্গস্থ লাভের আশাতেই তাঁহারা পার্থিবসুখ পরিত্যাগ করিতেন, অপর কোনও উচ্চ উদ্দেশ্য সিদ্ধির জগৎ নহে। অতএব পারলৌকিক সুখই তাঁহাদের একমাত্র কাম্য ছিল।

কিন্তু সূফীগণের নিকট সন্ন্যাস ও দারিদ্র্য পারলৌকিক সুখলাভের উপায়-  
 রূপে কদাপি পরিগণিত হইত না। সুখ তাঁহাদের নিকট তুচ্ছাতুচ্ছ ছিল,  
 ঈশ্বরের সহিত সন্মেলনই ছিল তাঁহাদের একমাত্র কাম্যবস্তু। তাঁহারা মনে  
 করিতেন যে, সংসারবিমুক্ততাই ঈশ্বরলাভের একমাত্র উপায়, এবং তজ্জগুই  
 তাঁহারা সন্ন্যাসব্রত অবলম্বন করিতেন, পারলৌকিক সুখের জ্ঞাত নহে।  
 কোনও কোনও পরবর্তী সূফী ইহাও মনে করিতেন যে, যতদিন ঈশ্বরলাভ  
 না হয়, ততদিনই কেবল সন্ন্যাসব্রতের প্রয়োজন, তাহার পরে নহে।  
 (আবু সাইদ্ আবী আর্নু খয়র নামক প্রসিদ্ধ সূফী প্রচারক ধর্মমार्গের  
 উচ্চস্তরে উন্নীত হইবার পরে সন্ন্যাসব্রত পরিত্যাগ করেন। তাঁহার  
 মতে, ধর্মজীবনের প্রারম্ভেই কেবল নানাবিধ কঠোর নিয়ম, শৃঙ্খলার  
 প্রয়োজন, পরে নহে। দ্বিতীয়তঃ, সূফীগণ সর্বদাই ব্যাহিক অমুঠান  
 অপেক্ষা আন্তরিক উদ্দেশ্য ও ইচ্ছার উপরই অধিক গুরুত্ব আরোপ  
 করিতেন। তাঁহাদের মতে বাহ্যিক ধন ও দ্রব্যাদির অভাবই দারিদ্র্য  
 নহে, আন্তরিক ধনকামনার অভাব ও নির্লোভতাই প্রকৃত দারিদ্র্য।  
 তিনিই প্রকৃত দরিদ্র যাহার ধনও নাই, ধনকামনাও নাই; তিনিই প্রকৃত  
 সন্ন্যাসী যিনি সংসারবন্ধন এবং তৎসঙ্গে ভোগবাসনারূপ শৃঙ্খলও ছিন্ন  
 করিয়াছেন। তৃতীয়তঃ, সূফীগণ কেবল অমুঠানী সন্ন্যাসীই ছিলেন না,  
 মরমী ভক্তও ছিলেন। ঈশ্বরের প্রতি প্রগাঢ় ভক্তি ও প্রেমই ছিল তাঁহাদের  
 সাধনার প্রাণ।) প্রাচীন সূফীগণের ‘নিজিয়াবাদ’ও এই ভক্তিরই ফল।  
 প্রগাঢ় ঈশ্বরভক্তি ও অনবরত ঈশ্বরধ্যান, এবং তৎসঙ্গে তাঁহার নিকট সম্পূর্ণ  
 আত্মসমর্পণ ও তাঁহার ইচ্ছার নিকট স্বীয় স্বতন্ত্র ইচ্ছার সম্পূর্ণ পরিবর্জনই  
 ‘নিজিয়াবাদে’র মূল কথা। (ভক্ত সূফীগণ সাংসারিক সকল কর্মে বিমুখ  
 হইয়া ভগবদারাধনাতেই সর্বদা নিমগ্ন থাকিতেন। ভগবানের প্রত্যক্ষ দর্শন  
 ও তাঁহার সহিত মিলনই তাঁহাদের একমাত্র উদ্দেশ্য ছিল। এইরূপে সূফীগণ  
 সন্ন্যাসী ও দারিদ্র্যব্রতাবলম্বী সাধুগণ হইতে পৃথক ছিলেন। সুরায়াদী

বলিয়াছেন যে, “সুফীধর্ম দারিদ্র্যও (ফাকর) নহে, সন্ন্যাসও (জুহুদ) নহে, কিন্তু ইহা ব্যতীতও অপর আরও কিছু। এই সকল বিশেষ গুণ না থাকিলে, কেহ ‘সন্ন্যাসী’ (জাহিদ) ও ‘ফকির’ হইলেও ‘সুফী’ পদবাচ্য হইতে পারে না।”)

প্রাচীন সুফীগণ মতবাদ ও কার্যকলাপ উভয় দিক হইতেই সনাতন ইসলাম সম্প্রদায় ভুক্ত ছিলেন। মতবাদের দিক হইতে তাঁহারা কোরাণ ও সুন্নার (১) প্রামাণিকতা অকাট্য বলিয়া গ্রহণ করিতেন, যদিও তাঁহারা উক্ত গ্রন্থদ্বয়ের উপদেশাবলীর অংশ বিশেষের প্রতি অপরাপর অংশ অপেক্ষা অধিকতর গুরুত্ব আরোপ করিয়াছিলেন। আচার্যমুষ্ঠানের দিক হইতেও তাঁহারা ইসলাম ধর্মের অবশ্য করণীয় রীতিনীতি পালনে পরাঙ্গুহ হইতেন না।

(প্রাচীন সুফীগণের মধ্যে প্রসিদ্ধতম পাঁচজনের সংক্ষিপ্ত বিবরণী নিয়ে প্রদত্ত হইতেছে। ইহারা সকলেই দ্বিতীয় হিজিরাব্দের মধ্য ও অন্তর্ভাগে (৭৬৭—৮১৫ খ্রিষ্টাব্দ) মহাপ্রয়াণ করেন। যথা, ইব্রাহিম বিন্ আদহাম্ (মৃত্যু ১৬২ হিজিরাব্দে), আবু আলি সাকীক্, তায়ী নিবাসী দাউদ (১৬৫ হিজিরাব্দ), ফুদায়ল্ লিয়াদ্ (মৃত্যু ১৮৮ হিজিরাব্দে), এবং রাবীয়া (২৬—২৯ হিজিরাব্দ অথবা ৭১৭—৮০১ খ্রিষ্টাব্দ)।

(ইব্রাহিম বালুখ্ রাজপরিবারভুক্ত ছিলেন।) পূর্বজীবনে তিনি অত্যন্ত বিলাসী ও আরামপ্রিয় ছিলেন। একদা যুগয়া কালে তিনি দৈববাণী শুনিতে পান, এবং তদনুসারে রাজ্য ও ধনৈর্ঘ্য পরিত্যাগ পূর্বক সন্ন্যাসব্রত অবলম্বন করেন। ইব্রাহিম যড়জ ধর্ম সাধনমार्গ প্রপঞ্চিত করেন; (তাঁহার মতে স্বপ্ন, সন্মান, আরাম, নিদ্রা, ধন ও জীবনের ইচ্ছা পরিত্যাগ পূর্বক যথাক্রমে হুঃখ, অপমান, যজ্ঞণা, নিদ্রাহীনতা, দারিদ্র্য ও মৃত্যু বরণ করিতে হইবে।)

---

(১) ‘সুন্না’ অথবা ‘হাদিথ্’ শব্দের অর্থ—মহম্মদ ও তাঁহার অনুচরগণের বাক্যাবলী, কার্যাবলী প্রভৃতির লিখিত বিবরণ।

(সাকীকও বালুখ্ নিবাসী ছিলেন। তিনি চরম নিক্রিয়াবাদী ছিলেন। তাঁহার মতে, ঈশ্বরে সম্পূর্ণ আত্মসমর্পণই মানবের একমাত্র কর্তব্য কর্ম, অপর কোনও কর্তব্য তাহার নাই। প্রকৃত ভক্ত স্বীয় জীবিকা সংস্থানের জ্ঞাতও চেষ্টা করিবেন না।) তিনি বলিয়াছেন যে, মানবগণ পরিত্যাগ প্রকৃত ভক্তির দশ ভাগের নয় ভাগ ; মৌনব্রত অবশিষ্ট এক ভাগ।

(দাউদ্ কঠোর দারিদ্র্য বরণ করেন। প্রবাদ আছে যে, তাঁহার একটা মাহুর, হাঁট ও জলের বোতল ভিন্ন অপর কিছুই ছিল না।

(ফুদায়িল্ দম্যনেতা ছিলেন। ঘটনাচক্রে তিনি কোরাণ-পাঠ শ্রবণ করেন, এবং অন্ততপ্ত হইয়া সন্ন্যাস গ্রহণ করেন।) তিনিও ইব্রাহিমের জ্যৈষ্ঠ নিক্রিয়াবাদী ছিলেন। তিনি বলিয়াছেন যে, মানবের অন্তরোধে কার্যে প্রবৃত্ত না হওয়া ভণ্ডামি মাত্র, কিন্তু কার্যে প্রবৃত্ত হওয়া পৌত্তলিকতারই জ্যৈষ্ঠ ভণ্ডাবহ ও অজ্ঞান্য।)

(রাবীয়া আডি সম্প্রদায়ভুক্ত ছিলেন বলিয়া তিনি রাবীয়া আডায়িয়া নামে সুপরিচিতা ছিলেন। তিনি বসরা দেশে জন্মগ্রহণ করিয়াছিলেন বলিয়া তাঁহার নাম বসরীও ছিল) রাবীয়া অতি দরিদ্র বংশে জন্মগ্রহণ করেন, এবং অতি অল্প বয়সে মাতৃপিতৃহীন হন। তৎপরে এক ধনী ব্যক্তি তাঁহাকে ক্রীতদাসী রূপে ক্রয় করেন। কিন্তু কঠোর পরিশ্রমের মধ্যেও রাবীয়া উপবাস ও উপাসনা ত্যাগ করেন নাই। এক রাত্রিতে রাবীয়া যখন উপাসনায় মগ্ন ছিলেন, তাঁহার প্রভু রাবীয়ার মন্তকোপরি একটা উজ্জ্বল আলোক দেখিতে পাইলেন। তিনি ভীত হইয়া রাবীয়াকে মুক্তি প্রদান করেন। (রাবীয়ার মতেও ঈশ্বরে সম্পূর্ণ আত্মনির্ভরশীলতাই মানবের একমাত্র কর্তব্য কর্ম) তিনি স্বেচ্ছায় দারিদ্র্যব্রত বরণ করেন, এবং ভক্ত ও বন্ধুবান্ধবগণের নিকট হইতে আর্থিক সাহায্য গ্রহণে অস্বীকৃত হন। রাবীয়া উপাসনাকে স্বার্থ-সিদ্ধির উপায়রূপে পরিগণনা করিতে পুনঃ পুনঃ নিষেধ করিয়াছেন। উপাসনা, ধ্যান, উপবাস, দারিদ্র্য, সন্ন্যাস প্রভৃতি ধর্মসম্বন্ধীয় ক্রিয়াকলাপ ঈশ্বরের সহিত সাক্ষাৎ মিলনের উপায় মাত্র, পারলৌকিক সুখের নহে।

রাবীয়া বলিয়াছেন “হে প্রভু, যদি আমি নরকযন্ত্রণা হইতে রক্ষা পাইবার জন্তই কেবল তোমার উপাসনা করিয়া থাকি, তাহা হইলে আমাকে নরকেই দণ্ড কর। যদি আমি স্বর্গস্থ লাভের আশাতেই কেবল তোমার উপাসনা করিয়া থাকি, তাহা হইলে আমাকে স্বর্গ হইতে বঞ্চিত কর। কিন্তু আমি যদি তোমার জন্তই কেবল তোমার উপাসনা করি, তাহা হইলে আমার নিকট তোমার শ্রাস্ত সৌন্দর্য ও মাধুর্য প্রকটিত কর।” রাবীয়ার মতবাদে প্রাচীন হুফীগণের সন্ন্যাসবাদ ও নিক্রিয়াবাদ ব্যতীত পরবর্তী হুফীগণের দর্শন ও ভক্তিবাদও কিয়দংশে দৃষ্ট হয়। তাঁহার যে সকল প্রার্থনা বিভিন্ন হুফীগ্রন্থে লিখিত আছে, তাহা হইতে স্পষ্ট প্রতীয়মান হয় যে, (ঈশ্বর তাঁহার নিকট কেবল ভয়ের বস্তুই ছিলেন না, যেরূপ প্রাচীন হুফীগণ ও সন্ন্যাসী সম্প্রদায় মনে করিতেন। উপরন্তু, রাবীয়া ঈশ্বর ও মানবের সম্বন্ধকে প্রেম ও প্রীতিমূলক, সমধুর, উন্মাদনাময় সম্বন্ধ বলিয়াই বর্ণনা করিয়াছেন। ঈদৃশ সমধুর সম্বন্ধই মরাম্মাবাদের প্রথম কথা। এইরূপে, রাবীয়ার সময় হইতেই হুফী মতবাদের একটি নূতন যুগের সূচনা হয়।)

## (২) উত্তর যুগ

(হুফী মতবাদের দ্বিতীয় যুগ দ্বিতীয় হিজিরাব্বের শেষার্ধ্বে (খ্রীষ্টীয় নবম শতাব্দীর প্রথম চতুর্থাংশ) হইতে আরম্ভ হয়। এই যুগকে হুফীমতের “নবযুগ” বলিয়া অভিহিত করা হয়, কারণ এই যুগের “নব হুফীমত” প্রাচীন হুফীমত হইতে উদ্ভূত হয় নাই, অপরাপর ইসলাম বহির্ভূত মতবাদ দ্বারা বহুলাংশে প্রভাবান্বিত হইয়াছিল।) ইয়োেরোপীয় প্রাচ্যতত্ত্ববিদগণের মতে<sup>(১)</sup> নব হুফী মতবাদ ভারতীয় দর্শন, বিশেষভাবে বৌদ্ধ ও বেদান্তদর্শন, খ্রীষ্টীয় মতবাদ, নিও-প্লেটোনিক দর্শন (প্লোটিনাস্ প্রভৃতির মতবাদ), নষ্টিক মতবাদ এবং পারসিক ভাবধারা দ্বারা প্রভাবান্বিত হইয়াছিল। কোনও

(১) “Brown’s Literary History of Persia” vol. I, P. 4 8.

কোনও পাশ্চাত্য পণ্ডিতের মতে, নব সূফী মতবাদের উদ্ভব তৎকালীন ইসলাম সমাজ ও ধর্মের দোষ ও অসম্পূর্ণতা হইতেই<sup>(১)</sup>। যথা, নিকলসনের মতে<sup>(২)</sup>, উমাইয়াহ্ যুগের রাষ্ট্রীয় বিপ্লব ও বিশৃঙ্খলা, আব্বাসীয় যুগের সন্দেহবাদ (Scepticism) এবং বিশেষভাবে ইসলাম ধর্মের শুদ্ধ ও শূন্যগর্ভ আচারানুষ্ঠানপ্রিয়তাই, নিক্রিয়াবাদ, ঈশ্বরবাদ (Theism) এবং আবেগপ্রধান ধর্মতত্ত্ব প্রভৃতি বিরুদ্ধ মতবাদের সৃষ্টি করে। ইহাদের মতে, যদিও কোরাণে ঈশ্বরের দয়া, অনুগ্রহ প্রভৃতি বিষয়ে বর্ণনা আছে, তথাপি কোরাণোপদিষ্ট ধর্ম প্রধানতঃ ভয়মূলক। অর্থাৎ ইহাতে ঈশ্বরকে প্রধানতঃ সর্বশক্তিমান প্রভু ও কঠোর দণ্ডদাতারূপেই চিত্রিত করা হইয়াছে, এবং ঈশ্বর ও মানবের সম্পর্কে প্রভু-ভূতোর সম্পর্ক রূপেই বর্ণনা করা হইয়াছে। ঈদৃশ ভয়জ প্রভু-দাসের সম্পর্কের প্রতিবাদ স্বরূপই সূফীগণ স্মধুর প্রেমজ প্রেমিক-প্রেমিকার সম্বন্ধের অবতারণা করেন। সনাতনপন্থী ইসলামধর্মিগণ অবশ্য পাশ্চাত্য পণ্ডিতগণের উপরি উক্ত মত স্বীকার করেন না। তাঁহাদের মতে, নব সূফীধর্ম সনাতন ইসলাম ধর্মের ত্রুটি ও অপূর্ণতা দূরীকরণের জন্তই যে উদ্ভূত হইয়াছিল, এই মত সম্পূর্ণ ভ্রান্ত। তাঁহারা বলেন যে, প্রাচীন সূফীমতই কেবল কোরাণানুমোদিত; কিন্তু নব সূফীমত ইসলামবহির্ভূত মতবাদের সমষ্টিমাত্র এবং ইসলামধর্ম্যানুমোদিত নহে। বাহা হউক, নব সূফীমতের উদ্ভবের কারণ সম্বন্ধে বাগ্বিতণ্ডা বর্তমান গ্রন্থের উদ্দেশ্যবহির্ভূত। ইহার উদ্ভবের কারণ বাহাই হউক না কেন, ইহা সর্বজন স্বীকৃত সত্য যে, ইসলাম বহির্ভূত মতের দ্বারা পরবর্তী সূফী মত বহুাংশে প্রভাবান্বিত হইয়াছিল।

পরবর্তী(সূফীমত ও প্রাচীন সূফীমতে পার্থক্য এই যে, প্রাচীন সূফীমত দর্শনমূলক নহে, কিন্তু নব সূফীমতে দর্শনালোচনা ও মরমিয়াবাদই প্রাচীন সন্ন্যাসবাদ ও নিক্রিয়াবাদ অপেক্ষা অধিকতর গুরুত্বপূর্ণ স্থান অধিকার করে। নব সূফীগণ কেবল সন্ন্যাসপ্রভাবলম্বীই (জাহিদ) নহে, মরমী ভক্তও (আরিক্)

(১) Nicholson's Literary History of Arabs. P. 385. 1941.

—তঁাহারা কেবল সংসারই ত্যাগ করেন নাই, ঈশ্বরকেও পূর্ণ লাভ করিয়াছেন—বিচার বুদ্ধির সাহায্যে নহে, প্রেমের প্রগাঢ়তায়।)

(এই নব সুফীমতের প্রধান প্রচারকত্বয় 'মারুফ্ আল্ কারখী' (মৃত্যু ৮১৫ খ্রীষ্টাব্দে), আবু সুলেমান আল্ দারাগী (মৃত্যু ৮৩০ খ্রীষ্টাব্দে) এবং খুল্ নূন্ আল্ মিশ্রী (মৃত্যু ৮৬০ খ্রীষ্টাব্দে)।)

(মারুফ আল্ কারখী মেসোপোটামিয়া নিবাসী ও ফুদায়াল্ বিন্-লিয়াদের সমসাময়িক ছিলেন। তিনি হারুন্ অন্ রসিদের রাজত্বকালে বাগদাদে করুখ্ অঞ্চলে বাস করিতেন এবং মহাপুরুষ বলিয়া খ্যাতিলাভ করিয়াছিলেন। তিনিই সর্বপ্রথম সুফীমতে মরমিয়াবাদের প্রবর্তন করেন এবং তজ্জগৎ তাঁহাকে নব সুফীমতের প্রবর্তক বলা চলে।) পূর্বেই উক্ত হইয়াছে, মারুফ্ প্রদত্ত সুফী মতবাদের লক্ষণই (definition) প্রাপ্ত লক্ষণগুলির মধ্যে প্রাচীনতম। তিনি ঈশ্বরের সাক্ষাৎপ্রাপ্ত হইয়াছিলেন বলিয়া দাবী করিতেন। তাঁহার মনে এই বিশ্বাস ছিল যে তিনি ঈশ্বরের বিশেষ প্রিয়পাত্র, এবং তজ্জগৎ তিনি স্বীয় শিষ্যদের বলিয়াছিলেন: “যদি ঈশ্বরের কাছে তোমাদের কিছু প্রার্থনা থাকে তাহা হইলে আমার নাম করিও।” (মারুফ্ ভগবদ্ভক্ত সাধুর তিনটী লক্ষণ নির্দেশ করিয়াছিলেন—যথা তাঁহার চিন্তা, আশ্রয় ও কার্য্য সকলই ঈশ্বরময়।)

(আবু সুলেমান আল্ দারাগীও মেসোপোটামিয়া নিবাসী ছিলেন, কিন্তু পরে ডামাস্কাসের নিকটবর্তী দারায় নামক স্থানে গমন করেন। সুলেমানও মরমিয়া বাদের প্রপঞ্চনা করেন। তাঁহার মতেও ঈশ্বর বুদ্ধিগোচর নহেন—তর্ক বিচার ও ত্রায়শাস্ত্রের দ্বারা ঈশ্বরলাভ অসম্ভব) কিন্তু নিষ্ফল' বিচার বুদ্ধির আড়ম্বর পরিত্যাগ করিলে ভগবৎপ্রসাদে আমাদের তৃতীয় নয়ন উন্মীলিত হয়, এবং প্রেমের অঞ্জনে রঞ্জিত সেই তৃতীয় নয়ন দ্বারাই আমাদের অপরোক্ষ ঈশ্বরজ্ঞান জন্মে, অস্ত্র উপায়ে নহে। (সুলেমান বলিয়াছেন যে, মরমী ভক্তের আধ্যাত্মিক চক্ষু উন্মীলিত হইলে তাঁহার



পার্শ্ব চক্ষু মুদিত হইয়া যায়, এবং তজ্জন্ত তিনি ঈশ্বর ভিন্ন অপর কিছুই আর দর্শন করেন না, সমগ্র ব্রহ্মাণ্ডই তাঁহার নিকট ঈশ্বরময় রূপে প্রতিভাত হয়।)

(ধূলু নুন আল্ মিশ্রী মিশর দেশ নিবাসী। তিনি স্বনামধ্যাত পণ্ডিত ব্যক্তি ছিলেন।) সাধারণেব বিশ্বাস ছিল যে, ঈশ্বরের সহিত তাঁহার সাক্ষাৎ পরিচয় ছিল ও কথোপকথন হইত, এবং অলৌকিক ঘটনাও তাঁহার আয়ত্তীভূত ছিল। তিনি সনাতনধর্ম বিরোধী বলিয়া কারারুদ্ধ, কিন্তু পরে মুক্তি প্রাপ্ত হন। মৃত্যুর পরে সাধুগণের নামের তালিকায় তাঁহার নামও গ্রথিত করা হয়। (প্রাচীন যুগে যাহারা বিধিবদ্ধ ও সূক্ষ্মল ভাবে সূফী মতবাদ প্রপঞ্চনা করেন, ধূলু নুন তাঁহাদের অন্ততম। বস্তুতঃ সূফীগণ তাঁহাকে স্বসম্প্রদায়ের আদি গুরু বলিতেও পশ্চাৎপদ নহেন। ধূলু নুনের প্রসঙ্গে বিখ্যাত সূফী জামী বলিয়াছেন “তিনিই আমাদের সম্প্রদায়ের আদি প্রবর্তক। অন্যান্য সূফীগণ তাঁহারই বংশধর, তাঁহারই আশ্রয়মাত্র।”)

(আবু ইয়াজিদ্ তায়ফুর্ অথবা বায়াজিদ আল্ বিস্তামী (৮৭৪-৮৭৫ খ্রীষ্টাব্দে মৃত্যু) প্রখ্যাত সূফী ছিলেন।) বায়াজিদ সমগ্র বিশ্ব-চরাচরকে এক অথও ঈশ্বর সত্তাময় বলিয়া প্রচার করেন। তজ্জন্ত জনসাধারণের ধারণা ছিল যে, তিনি ঈশ্বর ও বিশ্বের একত্ব (Pantheism) স্থাপনা করিয়াছিলেন। অর্থাৎ, তাঁহার মতে, বিশ্বই শুধু ঈশ্বরময় নহে, ঈশ্বরও সম্পূর্ণ বিশ্বলীন, বিশ্ববহির্ভূত নহেন; অথবা ঈশ্বর ও বিশ্ব সমব্যাপী ও অভিন্ন। কিন্তু, এই মত ব্রান্ত, কারণ বায়াজিদ্ ঈশ্বরের জগদতিরিক্ততাও স্বীকার করিতেন।

(বাগ্দাদ্ নিবাসী আল্ জুনাইদ্ (মৃত্যু ৩৩৫ খ্রীষ্টাব্দে) ধূলু নুনের উপদেশাবলী সূক্ষ্মলভাবে লিপিবদ্ধ করেন এবং জুনাইদের শিষ্য কুরাসান নিবাসী আস্ সিব্লা (মৃত্যু ৩৩৫ হিজরীতে) তাহা প্রচার করেন।

জুনাইদ তৎকালীন সুফীগণের মধ্যে প্রসিদ্ধতম ছিলেন, কিন্তু তিনি সর্কদাই' সনাতন ইসলাম ধর্মের সহিত সুফীমতের সামঞ্জস্য রক্ষা করিতে সচেষ্ট ছিলেন।)

(যে সকল সুফী বিশ্বের সহিত ঈশ্বরের অভেদত্ব স্থাপনের প্রচেষ্টা করেন বলিয়া জনসাধারণের বিদ্বেষ ছিল, তন্মধ্যে প্রসিদ্ধতম ছিলেন আবুল মুগ্‌হিথ্, অল্‌ হুসেইন্‌ বি মানসুর আল্‌ হাল্লাজ্) (মৃত্যু ৩০৯ হিজরাক অথবা ৯২২ খ্রীষ্টাব্দে)। হাল্লাজ্‌ পারস্যদেশীয় পশম ব্যবসায়ী ছিলেন, এবং জুনাইদের শিষ্যত্ব গ্রহণ করিয়াছিলেন। সনাতন ইসলাম ধর্মিগণ হাল্লাজ্‌কে কুটবুদ্ধি বিধর্মী বলিয়া নিন্দা করিয়াছেন, কিন্তু (সুফীগণ তাঁহাকে প্রগাঢ় ভক্তি ও সম্মানের পাত্র বলিয়া মনে করিতেন, কারণ হাল্লাজ্‌, স্বীয় মতের জ্ঞান প্রাণ দণ্ডে নির্ভয়ে বরণ করিয়াছিলেন। হাল্লাজ্‌র সুবিখ্যাত বাণী “আমিই ঈশ্বর” (আনাল্‌ হাক্‌) তাঁহার মৃত্যুর কারণ হয়। তৎকালীন ধর্মযাজকগণ ক্ষুদ্র মানবের সহিত ঈশ্বরের অভেদত্ব প্রচার চরম স্পর্ধার বিষয় বলিয়া মনে করিতেন। তজ্জগৎ হাল্লাজ্‌কে ঈশ্বরনিন্দকরূপে প্রথমে কারারুদ্ধ, পরে নৃশংসভাবে হত্যা করা হয়।)

(এই যুগের সুফীগণ ঈশ্বর ও বিশ্বের একত্ব সগর্বে প্রচার করিতেন, এবং ইসলামধর্মের বাহ্যিক আচারানুষ্ঠানও যথাযথ পালন করিতেন না। তজ্জগৎ সনাতনপন্থী ইসলামধর্মিগণ নব সুফী-ধর্মের বিরোধী ছিলেন, এবং 'সুফীগণকে স্বধর্মত্যাগী পাপিষ্ঠ বলিয়া গণনা করিতেন।)

## (১) সনাতন ইসলামধর্মের সহিত সুফীমতের

### সামঞ্জস্য সংস্থাপন।

(সুফী মতবাদ যে সনাতন ইসলাম মতবাদের বিরোধী নহে, তাহা প্রমাণ করিবার জ্ঞান বহু সুফী সচেষ্ট ছিলেন। উদাহরণ স্বরূপ আবদুল্লা আল্‌ তুস্তারীর নামোল্লেখ করা যায়।) আবদুল্লা সুফীধর্মের ছয়টি বিধির উল্লেখ

করেন—যথা, কোরাণে পূর্ণ বিশ্বাসস্থাপন, মহম্মদের অনুকরণ, ধর্ম্মানুসারিত দ্রব্যভক্ষণ, পরহিংসা বর্জন, নিষিদ্ধ বস্তু পরিত্যাগ এবং কর্তব্যপালন। বলা বাহুল্য, এই সকল বিধিতে সনাতন পন্থীদের আপত্তিজনক কিছুই নাই।)

জুনাইদও সূফী মতবাদের সহিত সনাতন ইসলাম মতবাদের সামঞ্জস্য রক্ষার জন্য আশ্রয় চেষ্টা করিতেন। সূফীগণ সাধারণতঃ প্রেমোন্মাদনায় অধীর হইয়া কোরাণ বহির্ভূত তত্ত্বাদি (যথা—ঈশ্বরের সহিত মানবের অভেদত্ব প্রভৃতি) বিশ্বাস, ও কোরাণোপদিষ্ট আচারানুষ্ঠান (যথা—নামাজ প্রভৃতি) অবহেলা করিতেন। কিন্তু জুনাইদ উক্ত প্রেমোন্মত্ত অবস্থা অপেক্ষা স্থির হীর অবস্থাই সূফীগণের অধিকতর কাম্য বলিয়া বিবেচনা করিতেন।

(এই প্রসঙ্গে প্রসিদ্ধ সূফী গ্রন্থকার আবু বকর আল কালাবাহীর (মৃত্যু ৯২৫ খ্রীষ্টাব্দে) নামও উল্লেখযোগ্য। তিনি “সূফী মতবাদের প্রকৃত স্বরূপ নির্ণয়” নামক বিখ্যাত গ্রন্থে সূফী মতবাদ যে সনাতন ইসলামমত বিরোধী নহে, তাহাই প্রতিপন্ন করিতে চেষ্টা করিয়াছেন।)

(হুজ্বিরির (১০৭২—১০৭৬ খ্রীষ্টাব্দে) নামও উল্লেখযোগ্য। তিনি “রহস্য নির্ণয়” (কাসফ্ আল মাহজুব্) নামক গ্রন্থে সূফী মতবাদের সহিত সনাতন ইসলাম ধর্ম্মের সামঞ্জস্য প্রমাণ করিতে চেষ্টা করিয়াছেন। উক্ত গ্রন্থফার্সী ভাষায় লিপিত সূফী গ্রন্থসমূহের মধ্যে প্রাচীনতম বলিয়া বিশ্বাস।) এই গ্রন্থে হুজ্বিরি স্বলিখিত অপর নয়টি গ্রন্থের উল্লেখ করিয়াছেন।

(বিখ্যাত ধর্ম্মগুরু আবু হামিদ মহম্মদ আল গাজালী (মৃত্যু ১১১১ খ্রীষ্টাব্দে) অবশেষে সূফী ধর্ম্মের সহিত সনাতন ইসলামধর্ম্মের মিলন সংঘটন করেন, এবং তাঁহারই প্রচেষ্টার ফলে সূফীমতবাদ সনাতন ইসলামধর্ম্মে স্থানলাভ করে।) গাজালী ইসলামের শ্রেষ্ঠধর্ম্মতত্ত্ববিদ ও ধর্ম্মোপদেষ্টা ছিলেন। তজ্জন্ত তাঁহাকে “ইসলামধর্ম্মের প্রমাণস্বরূপ” নামে অভিহিত করা হইত।) অতি অল্প বয়সে মাতৃপিতৃ হীন হইয়া গাজালী জনৈক সূফী ধর্ম্মাবলম্বী পিতৃবন্ধুর

দ্বারা লালিত পালিত হন। পরে তিনি সুফীমত পরিত্যাগ করেন, কিন্তু পুনরায় তাহা গ্রহণ করেন, এবং সনাতন ইসলামসম্মত এবং সেই হেতু যথাযথভাবে পরিবর্তিত সুফী মতবাদ প্রচার করেন।

### (৪) স্পেনীয় সুফীমতবাদ

(ইবন্ আরবী (১১৬৫-১১৪০ খ্রীষ্টাব্দ) স্পেনদেশীয় বিখ্যাত সুফী ছিলেন।) “পূর্ণ মানববাদ” (ইনসানুল কামিল) তাঁহার মতবাদের প্রধান কথা। (তাঁহার মতে, সমগ্র জগৎ ঈশ্বরের অভিব্যক্তি, কিন্তু একমাত্র মানবেই তাঁহার পূর্ণ প্রকাশ।) উত্তরকালে নাসাফী (মৃত্যু ১২৬৩ খ্রীষ্টাব্দে) ও জীলী এই মতবাদ প্রপঞ্চিত করেন। আরবী বিশ্বের সহিত ঈশ্বরের অভেদত্ব (Pantheism) প্রচার করেন, এবং তাঁহার প্রভাবের ফলেই উক্ত অভেদবাদ সুফী সম্প্রদায়ে প্রচলিত হয়।

ইবন্ সাবিনও (মৃত্যু ৬৬৭ হিজরীতে) খ্যাতনামা স্পেনীয় সুফী ছিলেন।

### (৫) পারসিক সুফীমতবাদ

(খ্রীষ্টীয় ত্রয়োদশ শতাব্দী সুফীমতবাদের স্বর্ণযুগ।) এই সময়ে তিনজন শ্রেষ্ঠ ফার্সী সুফী কবি ধরাধাম ধন্য করেন। তাঁহাদের নাম করিহুদ্দীন আওতারু, জালাউদ্দীন রুমী ও শেখ সাদী)

করিহুদ্দীন আওতারু ঔষধ ব্যবসায়ী ছিলেন। পরে তিনি সংসারাত্যাগ করিয়া সন্ন্যাস গ্রহণ করেন। জামীর মতে তিনি ১২২৭—৩০ খ্রীষ্টাব্দে চেন্সিস্ খানের সৈন্যদল কর্তৃক নিহত হন। আওতারু বহু গ্রন্থ প্রণয়ন করিয়াছিলেন, এবং প্রসিদ্ধি আছে যে কোরাণে ষত সংখ্যক সূরা (পরিচ্ছেদ) আছে, তিনিও সমসংখ্যক অর্থাৎ, একশত চৌদ্দটি গ্রন্থরচনা করেন। যাহা হউক, মাত্র ত্রিশটির কথাই জানা যায়। ইহাদের মধ্যে “নৌতিপুস্তক”

(পদ্ম নাম) এবং “পাণীর ভাষা” (মন্টিকটের) নামক গ্রন্থদ্বয়ই সমধিক পরিচিত। প্রথমটীতে নীতিমূলক বিধি সম্বন্ধে আলোচনা আছে। দ্বিতীয়টি, মরমিয়াবাদমূলক রূপক বিশেষ।

জালাউদ্দীন মহম্মদ (১২০৭—১২৭৩ খ্রীষ্টাব্দ) “মৌলানা” অথবা জালাউদ্দীন রুমী নামেই সমধিক পরিচিত। তিনি সর্বশ্রেষ্ঠ ফার্সী হুফী কবি, এবং তজ্জন্ম জনসাধারণ তাঁহাকে “মৌলানা” অথবা “আমাদের প্রভু” বলিত। তিনি রূমে (এশিয়া মাইনরে) দীর্ঘকাল বাস করিয়াছিলেন বলিয়া তাঁহার নাম রুমী হইয়াছিল। রুমীর সর্বশ্রেষ্ঠ ও সর্বজনপ্রিয় কাব্যগ্রন্থ “মস্নবী”। “ইহা ফার্সী কোরাণ” নামে সুপরিচিত, কারণ কোরাণের স্থায় ইহাও অতি স্নাকার সহিত পঠিত হয়। রুমীর “দিওয়ান”ও অতি উচ্চাঙ্গের কবিতা গ্রন্থ। (রুমী “মৌলানায়” নামক হুফীসম্প্রদায়ের প্রবর্তক।) এই সম্প্রদায় “নূতানীল দরবেশ” সম্প্রদায় নামে সমধিক পরিচিত। (তত্ত্বের দিক্ হইতে ধূলুন্স আল্ মিশ্রীর সময় হইতে হুফীতত্ত্বের যে নবযুগের আরম্ভ হয়, রুমীর সঙ্গে তাহা প্রায় সমাপ্ত হইয়া যায়। পরবর্তী হুফীগণ তত্ত্বের দিক্ হইতে বিশেষ কিছু নূতন পরিবর্তন বা পরিবর্দ্ধন সাধন করিতে পারেন নাই।)

(সিরাজ নিবাসী সাদী (১১৮৪—১২৯১ খ্রীষ্টাব্দ) এই যুগের তৃতীয় শ্রেষ্ঠ হুফী কবি।) কেবল পারস্যদেশে নহে, সমগ্র পৃথিবীতেই তিনি যশোভাজন হইয়াছিলেন। “গুলিস্তান” (গোলাপ-বাগান) ও “বৃন্তান” (ফলের বাগান) তাঁহার সর্ব প্রসিদ্ধ গ্রন্থ। (তাঁহার “গজল”ও সর্বজনপ্রিয়। আত্মতর্ক ও রুমীর সহিত সাদার প্রভেদ এই যে, পূর্বোক্ত কবিদ্বয়ের কবিতায় ভক্তিমূলক মরমিয়াবাদই সুপরিষ্কৃত; কিন্তু সাদীর কবিতায় সাংসারিক ও বৈষয়িক বুদ্ধিই অধিকতর সুপ্রকট।) ফার্সী ভাষায় লিখিত চাগক্যনীতিমূলক গ্রন্থসমূহের মধ্যে তাঁহার “গুলিস্তান” অগ্রতম বলিয়া প্রসিদ্ধ আছে।

সাদুদ্দীন মায়ুদ সাবিস্তুরি (১২৫০ খ্রীষ্টাব্দে জন্ম) সুবিখ্যাত হুফীগ্রন্থ “গুলসান্ ই রাজ্” (দুসিদ্ধেয় গোলাপ-বাগান) নামক গ্রন্থের রচয়িতা। তিনি ১৩১৭ খ্রীষ্টাব্দে ইহা রচনা করেন।

সামসুদ্দীন হাফিজ (মৃত্যু ১৩৮৯ খ্রীষ্টাব্দে) প্রখ্যাতনামা সুফী কবি ছিলেন। তাঁহার “দেওয়ান্ ই হাফিজ্” জগৎবিখ্যাত কবিতাগুচ্ছ।

আবদুল করিম ইবন্ আল জীলী (১৩৬৫-১৪০৬ খ্রীষ্টাব্দ) বিখ্যাত সুফী লেখকগণের অন্যতম। তাঁহার গ্রন্থরাজির মধ্যে বিশটী পাওয়া গিয়াছে। তিনি আরবী প্রবর্তিত “পূর্ণমানববাদ” সম্বন্ধে একটী গ্রন্থ রচনা করেন।

মুহম্মদীন আবদুর রহমান জামীও (১৪১৪ খ্রীষ্টাব্দে জন্ম) বিখ্যাত ফার্সী সুফী লেখক ও কবি ছিলেন। তিনি অতি সুপণ্ডিত ছিলেন, এবং নানাবিধ বিষয়ে বহু গ্রন্থ রচনা করেন—মরমিয়াবাদ, ধর্মতত্ত্ব, আরবী ব্যাকরণ ও অলঙ্কারশাস্ত্র, সঙ্গীত শাস্ত্র প্রভৃতি। তাঁহার রচিত সাধুগণের জীবনী অতীব প্রয়োজনীয় ও প্রামাণিক গ্রন্থ। জামী বিখ্যাত সুফীতত্ত্ববিদ ছিলেন, এবং তাঁহার রচিত গ্রন্থাদি প্রামাণিক বলিয়া গৃহীত হয়।

## দ্বিতীয় পর্বে

### সুফী মতবাদ

#### ঈশ্বর

#### ঈশ্বরের স্বরূপ

সুফী দর্শনের মূল কথা ঈশ্বরের একত্ব ও অদ্বিতীয়ত্ব। “এককেই দেখ, একের কথাই বল, এককেই জান”(১)—ইহাই সুফী ভক্তবৃন্দের মন্ত্রোক্তি বাণী। ঈশ্বর এক, শ্রেষ্ঠ, অনাদি ও অনন্ত, তাঁহার সমকক্ষ অথবা উচ্চতর ও বৃহত্তর কেহই নাই। ঈশ্বর জ্ঞানস্বরূপ ও আনন্দস্বরূপ। ‘প্রেম’ আনন্দের অপর নাম। সুতরাং আনন্দস্বরূপ ঈশ্বর প্রেমস্বরূপ। হাল্লাজ বলিয়াছেন যে, প্রেম বা আনন্দই ঈশ্বরের স্বরূপের স্বরূপ—প্রেম বা আনন্দই জ্ঞানের মূলভিত্তি। অতএব জ্ঞানস্বরূপের স্বরূপ প্রেম বা আনন্দ। ( “সৃষ্টির উদ্দেশ্য” দেখুন )।

(১) সাবিত্তরির “গুন্সান্ ই রাজ্”.

ঈশ্বর জগদবহির্ভূত (transcendent) অথবা জগল্লীন (immanent) —এই সম্বন্ধে সূফীগণ একমত নহেন। এই সম্বন্ধে যে পঞ্চবিধ মতবাদ সম্ভব সূফী মতে সে সকলই দৃষ্ট হয়।

(১) অধিকাংশ সূফীর মতে, ঈশ্বর জগদতিরিক্ত হইলেও জগল্লীন। তিনি অনন্ত, অসীম ও সর্বব্যাপী, তজ্জগৎ তিনি পৃথিবীর প্রতি ধূলি কণায়, প্রতি অণু পরমাণুতে নিহিত হইয়া আছেন। সূফী কবি বলিয়াছেন—“প্রতি অণুপরমাণুর অবগুণ্ঠনের অন্তরালে লুক্কায়িত হইয়া আছে প্রিয়তমের হৃদয়বিমোহন বদন সৌন্দর্য্য।” (২) এইরূপে, ঈশ্বর সমগ্র বিশ্বচরাচরে ওতপ্রোতভাবে ব্যাপ্ত হইয়া আছেন; আপাতদৃষ্টিতে ঈশ্বর হইতে ভিন্ন প্রতীয়মান হইলেও প্রকৃত পক্ষে সমগ্র বিশ্বই ঈশ্বরসত্তাময়। সুতরাং ঈশ্বর জগল্লীন, জগতের অভ্যন্তরে বর্তমান।

কিন্তু ঈশ্বর জগতের অভ্যন্তরে বর্তমান থাকিলেও, জগতেই তাঁহার শেষ নয়,—তিনি জগতের বাহিরেও সমভাবে বিদ্যমান। একটা ক্ষুদ্র জগতে ঈশ্বরের পূর্ণ অভিব্যক্তি সম্ভবপর নহে। সুতরাং, ঈশ্বর জগল্লীন হইলেও জগদতিরিক্ত। অনন্ত, অসীম ঈশ্বর ক্ষুদ্র সসীম জগতকে পরিপূর্ণভাবে ব্যাপ্ত করিয়াও জগতের বহির্ভূত। তজ্জগৎ সূফীভক্ত বলিয়াছেন “পৃথিবী তোমার দ্বারাই পূর্ণ, কিন্তু তুমি পৃথিবীতে নাই। সকলই তোমাতেই লীন, কিন্তু তুমি তাহাদের মধ্যে নাই।” (আংতার)

অতএব সাধারণতঃ সূফীগণ জগতের সহিত ঈশ্বরের অভেদত্ব স্বীকার করেন না। জগৎ ও ঈশ্বরের অভেদত্বকে “বিশ্বাত্মবাদ” (Pantheism) বলা হয়; বিশ্বাত্মবাদ মতে, জগৎ ঈশ্বরময়; ঈশ্বরও জগল্লীন মাত্র, জগদব্যতীত, জগদতিরিক্ত নহেন। অতএব ঈশ্বর ও জগৎ এক, অভিন্ন, সমপরিমাণ—সমগ্র জগৎ ঈশ্বরই, সমগ্র ঈশ্বরই জগৎ। কিন্তু ইহা ব্যতীত অপর একটা মতবাদও দৃষ্ট হয়। ইহার নাম “ঈশ্বরাদিক্তবাদ” (Pan-

theism)। এই মতে, ঈশ্বর জগতে এবং জগৎ ঈশ্বরে অবস্থিত সত্য ; কিন্তু ঈশ্বর জগৎ হইতে অধিক, জগতের অতিরিক্ত, জগতের বহির্ভূতও বটে। সুতরাং, ঈশ্বর জগন্মীন হইয়াও জগদতিরিক্ত—সমগ্র জগৎ ঈশ্বরই, কিন্তু সমগ্র ঈশ্বর জগৎ নহেন। সৃষ্টিমত সাধারণতঃ বিশ্বাত্মবাদ নহে, ঈশ্বরাদিকল্পবাদ মাত্র। এই মতে, সর্বব্যাপী ঈশ্বর জগতে সমগ্রভাবে লীন থাকিতে পারেন না। তজ্জন্ম তাঁহার ক্ষুদ্রাতিক্ষুদ্র অংশমাত্রই জগতে লীন হইয়া আছে, অপরাপর অংশ জগদতিরিক্ত। সুতরাং জগৎ পরিপূর্ণভাবে ঈশ্বর হইলেও, পরিপূর্ণ ঈশ্বর জগৎ নহেন। উদাহরণ স্বরূপ, সমুদ্র ও বজ্রখণ্ডের উল্লেখ করা যাইতে পারে। সমুদ্রে নিক্ষিপ্ত ক্ষুদ্র বজ্রখণ্ড জলময় হইলেও, সমুদ্র স্বয়ং বজ্রময় নহে, কারণ সমুদ্র সমগ্র বজ্রখণ্ডকে ওতপ্রোতভাবে ব্যাপ্ত করিয়াও তাহার বহির্ভাগে চতুর্দিকে অনন্তপ্রসারী। সুতরাং সমগ্র বজ্রখণ্ড সমুদ্রলীন হইলেও সমগ্র সমুদ্র বজ্রলীন নহে। অতএব সমুদ্র বজ্রলীন হইলেও বজ্রাতিরিক্ত। একই প্রকারে ঈশ্বর জগন্মীন হইলেও জগদতিরিক্ত।

ঈশ্বরকে জগন্মীন বলিয়া স্বীকার করিলে আপত্তি হইতে পারে যে, ঈশ্বরও তাহা হইলে জগতের দ্বারা সীমাবদ্ধ, জগতেরই জায় অশুদ্ধ হইয়া পড়িবেন, যেসকল বস্তুমান্ত পাত্রেরে গুণ গুণ নির্মূল কুমুমও বস্তুমান্ত হইয়া পড়ে। এই আপত্তির খণ্ডনার্থ কোনও কোনও সৃষ্টি (যথা, নাসাফী) দেহ ও আত্মার দৃষ্টান্ত উল্লেখ করিয়াছেন। যে স্থলে সৃষ্টি বস্তুবিশেষ অপর একটি স্থল বস্তুকে পরিব্যাপ্ত করে, সে স্থলে প্রথমটী দ্বিতীয়টার দ্বারা সীমাবদ্ধ বা অশুদ্ধ হইয়া পড়েনা। স্থল দেহ সীমাবদ্ধ ও অশুদ্ধ বলিয়া, দেহস্থিত সৃষ্টি আত্মা সীমাবদ্ধ ও অশুদ্ধ হয় না। যদি দেহস্থিত হস্ত, পাদ প্রভৃতি অংশ কর্তন করিয়া ফেলা হয়, তাহা হইলে দেহ আয়তনে ক্ষুদ্রতর হইয়া যায় সত্য, কিন্তু আত্মার কিছুই হয় না। ইহা হইতেই প্রমাণিত হয় যে, দেহের সীমা ও আয়তন এবং আত্মার সীমা ও আয়তন সম্পূর্ণ পৃথক্ ; এবং দেহাবদ্ধ ও দেহলীন হইলেও আত্মা দেহের



দ্বারা সীমাবদ্ধ হইতে পারে না। পুনরায়, দেহ ঘর্ষাক্ত বা ক্লেদাক্ত হইলে, আত্মা ঘর্ষাক্ত বা ক্লেদাক্ত কদাপি হয় না। ইহা হইতেও প্রমাণিত হয় যে, দেহের অন্তর্গত আত্মাকে স্পর্শমাত্রাও করিতে পারে না। এইরূপে, হৃদয় দৈবিক স্থল জগতে নিহিত থাকিলেও তদ্বারা সীমাবদ্ধ বা অন্তর্গত হইয়া পড়েন না।

ঈশ্বরের জগদ্বিনীত স্বেচ্ছা করিবার নিমিত্ত, নাসাফী মৃত্তিকা, জল, বায়ু এবং অগ্নিও উদাহরণ প্রদান করিয়াছেন। মৃত্তিকা স্থূলত্বাব; মৃত্তিকা অপেক্ষা জল হৃদয়তর; জল অপেক্ষা বায়ু হৃদয়তর; বায়ু অপেক্ষা অগ্নি হৃদয়তর। নিয়ম এই যে, হৃদয়বস্তুর স্থূলবস্তুকে পরিব্যাপ্ত করিতে পারে। অতএব, জল মৃত্তিকাকে, বায়ু জলকে, এবং অগ্নি বায়ুকেও পরিব্যাপ্ত করিতে সমর্থ। যথা, একটা পাত্র মৃত্তিকা দ্বারা সম্পূর্ণ পূর্ণ করিলে, তাহাতে মৃত্তিকার আর স্থান না থাকিলেও জলের স্থান আছে; উহা জলের দ্বারা পরিপূর্ণভাবে পূর্ণ হইলে তাহাতে জলের আর স্থান না থাকিলেও বায়ুর স্থান থাকে; পরিশেষে, ঐ পাত্র বায়ুর দ্বারা ওতপ্রোতভাবে পূর্ণ হইলে, বায়ুর তাহাতে আর স্থান না থাকিলেও অগ্নির স্থান থাকে। এস্থলে, প্রথমতঃ, মৃত্তিকাপূর্ণ পাত্রে অপর মৃত্তিকার স্থান না থাকিলেও জলের স্থান আছে। অর্থাৎ, মৃত্তিকা সমস্থূল মৃত্তিকাতে প্রবেশ করিয়া লীন হইতে পারে না, কিন্তু হৃদয়তর জল স্থূলতর মৃত্তিকাতে অনায়াসে প্রবেশ করিয়া পরিব্যাপ্ত হইতে পারে। একই প্রকারে জলপূর্ণ পাত্রে অপর জলের স্থান না থাকিলেও বায়ুর স্থানের অভাব নাই। অর্থাৎ, জল সমস্থূল জলে প্রবেশ করিতে অসমর্থ হইলেও হৃদয়তর বায়ু স্থূলতর জলে প্রবেশ ও তাহাকে পরিব্যাপ্ত করিতে পারে। সমভাবে বায়ুপরিপূর্ণ পাত্রে অপর বায়ুর প্রবেশাধিকার না থাকিলেও অগ্নির আছে। অর্থাৎ, বায়ু সমস্থূল বায়ুতে লীন হইতে না পারিলেও, হৃদয়তর অগ্নি স্থূলতর বায়ুকে পরিব্যাপ্ত করিতে পারে। দ্বিতীয়তঃ, জলপরিব্যাপ্ত

মৃত্তিকা, বায়ুপরিব্যাপ্ত জল ও অগ্নিপরিব্যাপ্ত বায়ু যথাক্রমে ওতপ্রোত-  
ভাবে জলময়, বায়ুময় ও অগ্নিময় হইলেও, স্বয়ং জল মৃত্তিকাদূষিত, স্বয়ং  
বায়ু জলসংশ্লিষ্ট, অথবা স্বয়ং অগ্নি বায়ুস্পৃষ্ট হয় না। এইরূপে,  
স্বাক্ষাতিস্বাক্ষর ঈশ্বর জগতের অন্তরান্তরূপে জগতে অল্পপ্রবিষ্ট হইলে, সমগ্র  
জগৎই ঈশ্বরপরিব্যাপ্ত হয়; কিন্তু স্বয়ং ঈশ্বর সীমাবদ্ধ বা জগতের ত্রায়  
দোষচূর্ণ হন না।

(২) কোনও কোনও সূফীসম্প্রদায়ের মতে সমগ্র ঈশ্বরই জগতে লীন  
হইয়া আছেন। অর্থাৎ, ঈশ্বর জগল্লীন মাত্র, জগদতিরিক্ত নহেন; এবং  
সমগ্র ঈশ্বর ও জগৎ এক ও অভিন্ন। জগৎ ঈশ্বরের বাহিরে নাই, ঈশ্বরও  
জগতের বাহিরে নাই, উভয়ে সম্পূর্ণ সমপরিমাণ—সমগ্র ঈশ্বরই জগৎ মাত্র,  
সমগ্র জগৎ ঈশ্বরমাত্র। এই সম্প্রদায়কেই কেবল বিশ্বাত্মবাদী (Pantheist)  
বলা চলে, সকল সূফী সম্প্রদায়কে নহে। বিখ্যাত সূফী ইব্বুল আরবীই  
সূফী বিশ্বাত্মবাদের প্রধান প্রবর্তক ও প্রচারক। আরবী সম্প্রদায়ের মতে,  
ঈশ্বর ত্রিরূপবিশিষ্ট—গুচ্ছস্বরূপ মাত্র, জগদ্রূপ ও ‘পূর্ণমানবরূপ’। ‘পূর্ণ-  
মানব’ ঈশ্বর ও জগতের মিলন সেতু। ‘পূর্ণমানব’ই ঈশ্বরের সৃষ্টির শেষ সীমা  
ও প্রকৃত উদ্দেশ্য, এবং ‘পূর্ণমানব’ই ঈশ্বরের সমগ্র স্বরূপের পরিপূর্ণ অভি-  
ব্যক্তি, ঈশ্বরের সমগ্র গুণাবলীর পরিপূর্ণ সমাহার। অতএব ঈশ্বর ও বিশ্ব-  
ব্রহ্মাণ্ড পরস্পর অভিন্ন, এবং ঈশ্বরের স্বতন্ত্র, অতিরিক্ত সত্তা আর কিছুই  
নাই।

(৩) উক্ত সম্প্রদায়ের কোনও কোনও সূফীর মতে, ঈশ্বর জগল্লীন নহেন,  
কারণ তিনি স্বয়ংই বিশ্ব। জ্বালী বলিয়াছেন যে ঈশ্বর সম্পূর্ণভাবে জগল্লীন;  
ইহা বলিলে এই সূচিত হয় যে, ঈশ্বর ও জগৎ দুই ভিন্ন পদার্থ, একে অপরে  
নিহিত আছে মাত্র। যথা, জল মৃত্তিকায় লীন হইয়া আছে বললে এই  
অর্থই হয় যে, জল ও মৃত্তিকা পরস্পর ভিন্ন। কিন্তু প্রকৃতপক্ষে, ঈশ্বর ও  
জগৎ অভিন্ন। ঈশ্বর স্বয়ংই জগৎ, জগতে লীন মাত্র নহেন। অতএব

“বিশ্বাত্মবাদ” (আত্মা বিখে লীন) অপেক্ষা “একাত্মবাদই” (এক আত্মাই স্বয়ং বিশ্ব) অধিক সমীচীন।

(৪) কোনও কোনও হুফীর মতে, ঈশ্বর সম্পূর্ণভাবে জগদ্বহির্ভূত, জগল্লীন একেবারেই নহেন। এই মতবাদকে “ঈশ্বরবহির্ভূতত্ববাদ” (Transcendentalism or Deism) বলা হয়। যে সকল হুফী সম্প্রদায় সনাতন ইসলাম সম্প্রদায়ের সহিত সামঞ্জস্য রক্ষা ও বিরোধ পরিহারে উৎসুক ছিলেন, তাঁহারা ই প্রধানতঃ ঈশ্বরবহির্ভূতত্ববাদী ছিলেন। এই মতানুসারে, ঈশ্বর জগতের স্রষ্টা এবং শাসক; কিন্তু তিনি জগতের বহির্ভাগে অবস্থিত এবং জগৎ হইতে সম্পূর্ণ ভিন্ন। জগৎ ঈশ্বরে নাই, ঈশ্বরও জগতে নাই, উভয়ে পরস্পর বিরোধী, পরস্পর ভিন্ন, ও পরস্পর বহির্ভূত। দৃষ্টান্ত স্বরূপ, কুস্তকার ও ঘট, শিক্ষক ও ছাত্রের উল্লেখ করা যাইতে পারে। কুস্তকার ঘটের স্রষ্টা, কিন্তু কুস্তকার ঘটের সম্পূর্ণ বহিঃস্থিত, ঘটও তাহাই। এতদ্রূপে, ঈশ্বর জগৎস্রষ্টা হইলেও জগতের বহিঃস্থিত কারণ মাত্র, অন্তর্লীন আত্মা নহেন। পুনরায়, শিক্ষক ছাত্রের শাসক, এবং বহিঃস্থিত শাসকমাত্র। ঈশ্বরও জগতের প্রভু, শাসক, দণ্ডদাতা, কিন্তু সম্পূর্ণভাবে জগদব্যতিরিক্ত।

সনাতন ইসলামপন্থী হুফী কালাবাদী বলিয়াছেন : “সৃষ্ট জগতের সহিত তাঁহার কোনও বিষয়েই সাদৃশ্য নাই; তাঁহার গুণাবলীর সহিতও সৃষ্ট প্রাণিগণের গুণাবলীর কোনই সাদৃশ্য নাই।” বিখ্যাত হুফী “হুজ্বিয়র্রিও বলিয়াছেন” তিনি কোনও বস্তুতে লীন হন না, কারণ তাহা হইলে তিনি সেই সকল বস্তুর সমজাতীয় হইয়া পড়িবেন। তিনি কোনও বস্তুর সহিত সংযুক্তও নহেন, কারণ তাহা হইলে সেই বস্তু তাঁহার অংশ হইয়া পড়িবে।” ইহাদের মতে, এক বস্তু যদি অপর একটা বস্তুতে লীন হয়, তাহা হইলে উভয় বস্তুকে সমজাতীয় বলিয়া স্বীকার করিতে হইবে,— এক ভিন্ন বস্তু অপর এক সম্পূর্ণ ভিন্ন বস্তুতে প্রবেশপূর্বক তাহাকে পরিব্যাপ্ত

করিতে পারে না। অতএব, ঈশ্বর জগৎ হইতে সম্পূর্ণ ভিন্নস্বভাব বলিয়া জগন্মীন হইতেই পারেন না। পুনরায়, এক বস্তু যদি অপর বস্তুর সহিত সংশ্লিষ্ট থাকে, তাহা হইলে উভয়ে পরস্পরের অংশ হইয়া পড়ে। কিন্তু ঈশ্বর অংশবিহীন, তজ্জগৎ জগৎ ঈশ্বরের সম্পূর্ণ বহির্ভূত, ঈশ্বরের সহিত সংযুক্ত নহে। অতএব, উক্ত সূক্ষ্মীগণের মতে, প্রথমতঃ, ঈশ্বর জগন্মীন নহেন বলিয়া ঈশ্বর ও জগতের মধ্যে কোনরূপ আন্তর সম্বন্ধ (internal relation) নাই—ঈশ্বর ও জগৎ সম্পূর্ণভাবে পরস্পর বহির্ভূত। দ্বিতীয়তঃ, ঈশ্বর নিরংশ বলিয়া, ঈদৃশ পরস্পর বহির্ভূত ঈশ্বর ও জগতের মধ্যেও কোনরূপ বাহ্যিক সংশ্লিষ্টতা (external conjunction) নাই—ঈশ্বর ও জগৎ পরস্পর বহির্ভূতই নহেন শুধু, উপরন্তু পরস্পর অসংযুক্তও।

অবশ্য, ঈশ্বর জগদ্বহির্ভূত ও জগতের সহিত অসংশ্লিষ্ট বলিয়া ইহা মনে করা চলিবে না যে, ঈশ্বর জগৎ হইতে বহু দূরবর্তী। উপরন্তু ঈশ্বর জগতের অতি নিকটবর্তী। গাজালীর মতে, ঈশ্বর জগৎ হইতে বহু উচ্চে বর্তমান থাকিলেও তিনি ইহার অতি নিকটবর্তীও বটে। ‘নিকটবর্ত্তি’ অর্থ অবশ্য ‘জগন্মীন’ নহে। ঈশ্বর জগতের অতি নিকটবর্ত্তী সন্দেহ নাই, কিন্তু জগতে প্রবিষ্ট, লীন ও পরিব্যাপ্ত নহেন। গাজালীও বলিয়াছেন যে, ঈশ্বর কোনও বস্তুতে বর্তমান নহেন, কোনো বস্তুও ঈশ্বরে অবস্থিত নহে। সুতরাং, ঈশ্বর জগতের অতি নিকটবর্ত্তী হইয়াও জগন্মীন নহেন, সম্পূর্ণ জগদ্বহির্ভূত। তৈল ও জল, এবং সূরা ও জলের উদাহরণ দ্বারা ইহা সূক্ষ্ম হইবে। তৈল ও জল উভয়কে একই পাত্রে গ্রস্ত করিলেও তাহারা পরস্পর নিকটবর্ত্তী হয় সন্দেহ নাই, কিন্তু কদাপি পরস্পরের সহিত মিশ্রিত হয় না, অর্থাৎ, একে অপরের সহিত সংযুক্ত হয় না, একে অপরে লীন হয় না, একে অপরকে পরিব্যাপ্ত করিতে পারে না—বহিঃস্থিতই থাকে, কারণ তাহারা স্বভাবতঃই বিরুদ্ধধর্মী। দুই বিরুদ্ধধর্মী বস্তুর নিকটবর্ত্তি সম্ভব, কিন্তু পরস্পর সংমিশ্রণ, সংযোগ, অথবা একের অপরে লীন

অসম্ভব। অপরপক্ষে, একই পাত্রে ত্রুস্ত সুরা ও জলের সংমিশ্রণ, সংযোগ, বা পরস্পর লীনত্বে কোনই বাধা নাই, কারণ ইহারা বিরুদ্ধধর্মী নহে। এতদ্রূপে, ঈশ্বর ও জগৎ বিরুদ্ধধর্মী বলিয়া, ঈশ্বর জগতের অতি নিকটবর্তী হইয়াও জগতে প্রবিষ্ট, লীন, অথবা জগতের সহিত সংযুক্ত নহেন।

সংক্ষেপে, ঈশ্বর, প্রথমতঃ, সম্পূর্ণরূপে জগৎ হইতে বহির্ভূত ; দ্বিতীয়তঃ, সম্পূর্ণরূপে জগতের সহিত অসংযুক্ত ; তৃতীয়তঃ, ইহা সত্ত্বেও জগতের অত্যন্ত নিকটবর্তী। এই মতে বিরুদ্ধ আপত্তি হইতে পারে যে, সর্বব্যাপী, অনন্ত, অসীম পরমেশ্বরকে জগৎ হইতে সম্পূর্ণ বহিঃস্থিত বলিলে তিনি সসীম ও সীমিত হইয়া পড়েন। তিনি জগতের বহির্ভূত, জগদব্যাপী নহেন, তাহা হইলে তাঁহাকে “সর্বব্যাপী” বলা যায় কিরূপে? সে স্থলে তিনি জগতেরই ত্রায় সীমাবদ্ধ তত্ত্ব হইয়া পড়েন—জগদপেক্ষা লক্ষণে বৃহত্তর হইয়াও তিনি জগতের দ্বারাই সসীম হইতে বাধ্য। যাহা হউক, উক্ত হুফীগণ এই সকল ত্রায়সঙ্গত আপত্তি খণ্ডনের কোনই প্রচেষ্টা করেন নাই।

(৬) ক্রমী প্রমুখ (১) হুফীগণের মতে, ঈশ্বর সম্পূর্ণ জগল্লীনও নহেন, সম্পূর্ণ জগদবহির্ভূতও নহেন; একইকালে জগল্লীন ও জগদবহির্ভূত উভয় প্রকারও নহেন; অথবা জগল্লীনত্ব ও জগদবহির্ভূতত্ব এই অবস্থাদ্বয়ের মধ্যবস্থও নহেন। বস্তুতঃ, “লীন”, “বহির্ভূত” প্রভৃতি পদের দ্বারা ঈশ্বরের স্বরূপ বর্ণনা অসম্ভব। এই সকল পদ পার্থিব বস্তুজাতেই প্রযোজ্য, পরমেশ্বরে নহে। দেশ, কাল, কারণ প্রভৃতি তত্ত্ব (category) কেবল জাগতিক বিষয় সম্বন্ধীয় মাত্র। আমরা অবশ্য পরমেশ্বরেও ইহাদের প্রয়োগ করিয়া থাকি, কিন্তু ইহারা যে তাঁহার স্বরূপের পূর্ণছোতক নহে, তাহাও স্মরণে রাখা কর্তব্য। ঈশ্বরের প্রকৃত ও পূর্ণ স্বরূপ জানিবার উপায় বুদ্ধিবিচারমূলক তত্ত্বাদি নহে, প্রেম ও তাঁহার সহিত সাক্ষাৎ মিলন।

---

(১) গাজালীকেও এই শ্রেণীর অন্তর্গত করা যায়, কারণ তাঁহার মতে ঈশ্বর জগতের বাহিরেও নহেন, ভিতরেও নহেন।

সংক্ষেপে সূফী মতবাদে, ঈশ্বরের জগল্লীন ও জগদ্বহিভূতত্ব সম্বন্ধে পঞ্চবিধ মতবাদ দৃষ্ট হয় :—(১) ঈশ্বর জগল্লীন ও জগদতিরিক্ত উভয়ই। (২) তিনি কেবলমাত্র জগল্লীন, জগদতিরিক্ত নহেন। (৩) তিনি জগল্লীন নহেন, স্বয়ংই জগৎ। (৪) তিনি কেবলমাত্র জগদ্বহিভূত, জগল্লীন নহেন। (৫) তিনি জগল্লীন অথবা জগদ্বহিভূত কোনোটাই নহেন।

১ বৈদান্তিকগণের মতে, ব্রহ্ম জগল্লীন হইলেও জগদতিরিক্ত। ব্রহ্ম কারণ, জীবজগৎ কার্য্য। কার্য্য কারণসম্ভাময়। তদ্রূপ, জীবজগৎও ব্রহ্ম-সম্ভাময়। যে রূপ মৃত্তিকাকার্য্য মৃন্ময়ঘটে মৃত্তিকা ভিন্ন অপর কিছুই নাই, তদ্রূপ ব্রহ্মকার্য্য জগতে সকলই ব্রহ্ম। কিন্তু ব্রহ্ম জগতের প্রতি অণু পরমাণুতে পরিব্যাপ্ত হইয়া থাকিলেও, তিনি জগদতিরিক্তও বটে, কারণ তাঁহার পূর্ণ বিকাশ একটা মাত্র ক্ষুদ্র জগতে সম্ভবপর নহে। অতএব ব্রহ্মের জগল্লীনত্ব ও জগদ্বহিভূতত্ব সম্বন্ধে উপরি উক্ত পঞ্চবিধ মতের মধ্যে প্রথমটাই বৈদান্তিকগণের মত।

ঈশ্বর কেবলমাত্র জগল্লীন, জগদতিরিক্ত নহেন, এই দ্বিতীয় সূফী মত কোনও বেদান্ত সম্প্রদায়েরই মত নহে। অর্থাৎ, বেদান্ত বিশ্বাত্মবাদ (Pantheism) নহে। অনেকের ধারণা যে, অদ্বৈতবাদিগণ বিশ্বাত্মবাদী। এই মত সম্পূর্ণ ভ্রান্ত। পারমার্থিক স্তরে, ব্রহ্মই একমাত্র সত্য, জগৎই নাই, সুতরাং ব্রহ্মের জগল্লীনত্ব বা জগদ্বহিভূতত্ব সম্বন্ধে কোনো-রূপ প্রশ্নই উঠে না। সুতরাং এই স্তরে ব্রহ্মই জগৎ, ইহা মনে করা ভ্রমমাত্র, —পারমার্থিক স্তরে ব্রহ্ম ব্রহ্মই মাত্র, অপর কিছুই নহে। ব্যবহারিক স্তরে, ঈশ্বর জগল্লীন ও জগদ্বহিভূত উভয়ই। সুতরাং কোনো স্তরেই ব্রহ্ম সম্পূর্ণভাবে জগল্লীন নহেন।

ঈশ্বর জগল্লীন নহেন, কিন্তু স্বয়ংই জগৎ, এই তৃতীয় সূফীমত শুদ্ধাদ্বৈতবাদ প্রবর্তক বল্লভের মতাহরূপ। বল্লভের মতেও, ব্রহ্ম স্বয়ং জীবজগদ্রূপে অভিব্যক্ত হন। সুতরাং জীবজগৎ ব্রহ্ম হইতে অভিন্ন। অতএব ব্রহ্মই

জগৎ, জগতে লীন মাত্র নহেন। অবশ্য বল্লভের সহিত হুফীমতের প্রভেদ এই যে, তাঁহার মতে ব্রহ্ম ও জীবজগৎ অভিন্ন হইলেও সমপরিমাণ নহেন, ব্রহ্ম জগদতিরিক্তও। কিন্তু উক্ত তৃতীয় হুফীমতকে অদ্বৈতমতানুরূপ বলিয়া গ্রহণ করিলে ভ্রম হইবে। শঙ্করের মতে ব্রহ্ম জগৎ নহে, কিন্তু জগৎই ব্রহ্ম, অর্থাৎ প্রত্যক্ষীকৃত জগৎ মিথ্যামাত্র, এবং ব্রহ্মই একমাত্র সত্য। যথা, রজ্জু-সর্প ভ্রম কালে, রজ্জু সর্প নহে, কারণ ইহা কদাপি সর্পে পরিণত হয় না; কিন্তু সর্প ই রজ্জু, অর্থাৎ প্রতীত সর্পটা মিথ্যা, রজ্জুই একমাত্র সত্য।

ঈশ্বর সম্পূর্ণরূপে জগদবহির্ভূত, জগল্লীন নহেন,—এই চতুর্থ হুফীমত কোনও বেদান্ত সম্প্রদায়েরই মত নহে। বৈতবাদী মতের মতে অবশ্য জীবজগৎ ব্রহ্ম হইতে সম্পূর্ণ ভিন্ন, কিন্তু তৎসঙ্গেও ব্রহ্ম জীবের অন্তর্যামীরূপে জগল্লীন।

পঞ্চম হুফীমত যে, ঈশ্বর জগল্লীন অথবা জগদবহির্ভূত কোনোটাই নহেন, তাহা সাধারণ ভাবে বৈদান্তিকগণের মত নহে। অবশ্য তাঁহারা স্বীকার করেন যে, সাধারণ পদ ও বাক্য দ্বারা ব্রহ্মের পূর্ণ স্বরূপ প্রকাশ অসম্ভব। তৎসঙ্গেও দেশাতীত, কালাতীত, কারণাতীত ব্রহ্মও সম্পূর্ণরূপে চিন্তা ও বাক্যের অতীত নহেন। তজ্জন্তু ‘ব্রহ্ম জগল্লীন বা জগদতিরিক্ত কিছুই নহেন’—ইহা না বলিয়া বৈদান্তিকগণ বলেন ‘তিনি জগল্লীন ও জগদতিরিক্ত উভয়ই।’ বলদেব প্রমুখ অচিন্ত্যভেদাভেদবাদিগণ এস্থলে বলেন যে, একই কালে জগল্লীনত্ব ও জগদতিরিক্তত্ব রূপ বিরুদ্ধ গুণদ্বয় অনন্ত অচিন্ত্য শক্তিমান, ব্রহ্মের পক্ষেই কেবল সম্ভব।

## ঈশ্বরের গুণাবলী

এ সম্বন্ধেও দুইটা প্রধান স্থফী মতবাদ দৃষ্ট হয়।

(১) হান্সাজ, ইব্রুহুল আরবী, জীলী, জামী প্রমুখ স্থফীগণের মতে ঈশ্বর দ্বিরূপ বিশিষ্ট :—(ক) শুদ্ধস্বরূপ অথবা সত্তামাত্র,—নিগুণ এবং নির্কিশেষ। ইহা ঈশ্বরের অপ্রপঞ্চিত, অনতিব্যক্ত রূপ, এবং এই রূপেই তিনি “কেবলাত্মা”, “পরমাত্মা”, “ত্রক্ষ” ( The Absolute ) প্রভৃতি পদবাচ্য। হান্সাজের মতে, এই অবস্থায় পরমাত্মা “নিজেই নিজের সহিত এক অপূর্ব, অবর্ণনীয় কথোপকথনে রত থাকেন, নিজেই স্বীয় স্বরূপ শোভা নিরীক্ষণ করেন”; এবং তাহার সকল গুণাবলী তাঁহারই মধ্যে অনতিব্যক্ত অবস্থায় লুক্কায়িত হইয়া থাকে। (খ) সগুণ ও সবিশেষ স্বরূপ। ইহাই ঈশ্বরের প্রপঞ্চিত ও অতিব্যক্ত রূপ, এবং এই রূপেই তিনি “ঈশ্বর”, “দেবতা” ( The Divinity ) প্রভৃতি পদবাচ্য। (১) এই অবস্থায় পরমাত্মা স্বীয় শুদ্ধ স্বরূপকে গুণাবলীরূপে প্রকটিত করেন। কোন্ উদ্দেশ্যে তিনি ইহা করেন, তাহা নিম্নে বিবৃত হইতেছে। ( “সৃষ্টিরহস্ত” দেখুন )।

(২) কালাবাদি, হজ্জিয়রি প্রমুখ স্থফীগণের মতে, ঈশ্বর সর্বপ্রথম হইতেই এবং সর্বদাই সগুণ—অনন্ত, অসংখ্য, অপরিমেয় কল্যাণগুণবিমণ্ডিত কোনো কালে এবং কোনো অবস্থাতেই তিনি নিগুণ নির্কিশেষ, সত্তামাত্র নহেন। যদি বলা হয় যে, ঈশ্বর প্রথমে নিগুণাবস্থায় থাকেন, তৎপরে কালক্রমে সগুণাবস্থা প্রাপ্ত হন, তাহা হইলে তিনি অসম্পূর্ণতা দোষে দুষ্ট ও পরিবর্তনভাগী হইয়া পড়েন। অর্থাৎ, প্রথমে তাঁহার গুণাবলী বর্তমান ছিল না বলিয়া তিনি তৎকালে অসম্পূর্ণ ছিলেন, এবং তৎপরে গুণের

(১) এখানে বুঝিবার স্থবিধার জন্য “The Absolute” ও “The Divinity” —এই শব্দদ্বয়ের সাধারণ বাংলা প্রতিশব্দ দেওয়া হইল। জীলী এই সম্পর্কে যে শব্দ ব্যবহার করিয়াছেন, তাহা নিম্নে “সৃষ্টিরহস্ত” শীর্ষক অংশে বিবৃত আছে।



অভিব্যক্তি হইলে সম্পূর্ণতা প্রাপ্ত হন—ইহাই অবশ্যস্বীকার্য। কিন্তু ঈশ্বর অনাদিকাল হইতে অনন্তকাল পর্য্যন্ত পরিপূর্ণ, নিষ্কল, নিরঞ্জন অনবশ্য, অপরিবর্তনীয়, শাস্ত। কোনো প্রকার অসম্পূর্ণতা, দোষত্রুটি, ন্যূনতা অথবা পরিবর্তনশীলতা ঈদৃশ মহান্ পরমেশ্বরের পক্ষে সম্পূর্ণ অসম্ভব। অতএব, পরমেশ্বর শাস্তভাবে প্রথম হইতেই সর্বগুণবিমণ্ডিত ও সর্বদোষশূন্য—ঈদৃশ সগুণ অবস্থাই তাঁহার নিত্য, অনাদি, অনন্ত স্বরূপ; এবং কোনো কালেই তিনি নিগুণ সত্তামাত্র নহেন।

অতঃপর, প্রশ্ন উঠে, ঈশ্বরের সহিত তাঁহার গুণাবলীর সম্বন্ধ কি? এবং বিভিন্ন ঐশ্বরিক গুণাবলীর পরস্পর সম্বন্ধই বা কিরূপ? এস্থলেও দুইটি প্রশ্নান স্ফীমত দৃষ্ট হয়।

(১) হজ্জিয়রি প্রভৃতি স্ফীগণের মতে, ঈশ্বরের গুণাবলী ঈশ্বরের সহিত অভিন্নও নহে, ঈশ্বর হইতে ভিন্নও নহে। ইহারা এ সম্বন্ধে কোনো আলোচনা, বা উক্ত মতবাদের জন্ত কোনোরূপ কারণ নির্দেশ করেন নাই। সম্ভবতঃ, তাঁহার নিম্নলিখিত উভয়সংকট ( Dilemma ) হইতে পরিত্রাণ পাইবার জন্তই উপরি উক্ত মতবাদ গ্রহণ করিয়াছিলেন। প্রথমতঃ, যদি বলা হয় যে ঈশ্বরের গুণাবলী ঈশ্বর হইতে ভিন্ন বা পৃথক, তাহা হইলে ঈশ্বর ব্যতীত দ্বিতীয় তত্ত্ব স্বীকার করা হয়—অর্থাৎ ঈশ্বর ও ঐশ্বরিক গুণাবলী, এই দুই পরস্পরভিন্ন তত্ত্ব। সুতরাং ঐশ্বরিক গুণাবলী ঈশ্বর হইতে ভিন্ন হইতে পারে না; কারণ তাহা হইলে একেশ্বরবাদ ও একতত্ত্ববাদের হানি হয়। দ্বিতীয়তঃ, যদি বলা হয় যে, ঈশ্বরের গুণাবলী ঈশ্বর হইতে অভিন্ন, তাহা হইলে গুণাবলী বহু সংখ্যক বলিয়া, ঈশ্বরও বহু হইয়া পড়েন, এবং তাঁহার একত্বের হানি হয়। এতদ্ব্যতীত, যদি, ঈশ্বরের গুণাবলী ঈশ্বর হইতে অভিন্ন হয়, তাহা হইলে ‘ঈশ্বর’ ও তাঁহার ‘গুণ’, এই দুইটি বিভিন্ন শব্দের আর প্রয়োজনীয়তা থাকে না, এবং ‘গুণ’ শব্দটিও অর্থহীন হইয়া পড়ে। যথা, ‘ঈশ্বর করুণাময়’ না বলিয়া ‘ঈশ্বর ঈশ্বর’ বলাই উচিত, যেহেতু

‘করণ’ এই গুণটি ঈশ্বর হইতে অভিন্ন, অর্থাৎ স্বয়ং ঈশ্বর। সুতরাং, ঐশ্বরিক গুণাবলী ঈশ্বরের সহিত অভিন্নও হইতে পারে না; কারণ তাহা হইলে ঈশ্বরের একত্বের বিচ্যুতি ঘটে; এবং ঈশ্বর ও তাঁহার গুণের মধ্যে যে প্রভেদ তাহাও অসঙ্গত হইয়া পড়ে। অতএব, ভিন্নত্ব, অভিন্নত্ব উভয়পক্ষেই দোষের উদ্ভব হয় বলিয়া, ঐশ্বরিক গুণাবলী ঈশ্বর হইতে ভিন্নও নহে অভিন্নও নহে—ইহা স্বীকার করা ব্যতীত অন্য উপায় নাই।

ঐশ্বরিক গুণাবলীও পরস্পর ভিন্নও নহে, অভিন্নও নহে, কারণ এস্থলেও ভিন্নত্ব, অভিন্নত্ব উভয়পক্ষেই দোষাবহ। যদি বিভিন্ন গুণসমূহ পরস্পরভিন্ন হয়, তাহা হইলে ঈশ্বরের একত্বের হানি হয়, এবং বহুতত্ত্ববাদই স্বীকার করিতে হয়। পুনরায়, যদি তাহার পরস্পর অভিন্ন হয়, তাহা হইলেও, ‘করণ’, ‘বল’, ‘মহত্ব’ প্রভৃতি গুণাবলীকে পৃথগ্ভাবে নির্দিষ্ট করা নিরর্থক হইয়া পড়ে। অতএব গুণাবলীও পরস্পর ভিন্নও নহে, অভিন্নও নহে।

(২) দ্বিতীয় মতানুসারে, ঈশ্বর একমেবাদ্বিতীয়, ঈশ্বর ব্যতীত পৃথক সত্তা অপর কিছুই থাকিতে পারে না। অতএব, ঈশ্বরের গুণাবলী ঈশ্বর হইতে সম্পূর্ণ অভিন্ন। নতুবা তাহার ঈশ্বর হইতে ভিন্ন হইলে, ঈশ্বর ব্যতিরিক্ত দ্বিতীয় তত্ত্বের অস্তিত্ব স্বীকার অনিবার্য; এবং সেস্থলে ঈশ্বরের একত্ব ও অদ্বিতীয়ত্বের ব্যাহতি ঘটে। সুতরাং, দ্রব্য ও গুণ পরস্পর অভিন্ন—ইহা ইবনুল আরবী এবং তাঁহার মতানুসারী সূফীগণের (জীলী, নাসাকী, জামী প্রভৃতির) মত; এবং ইহা তাঁহাদের বিশ্বাসবাদেই জায়সঙ্গত ফল। পরমাত্মার শুদ্ধস্বরূপ অথবা নিশ্চুর্ণ সত্তা তাঁহার গুণাবলীতে পরিণত এবং গুণাবলী দ্বারাই সেই প্রকারে অভিব্যক্ত হয়। বিশ্বব্রহ্মাণ্ড ঈদৃশ ঐশ্বরিক গুণাবলীরই সমষ্টি মাত্র। সুতরাং, ঈশ্বর ও তাঁহার গুণাবলী অভিন্নস্বরূপ,—ঈশ্বরের সমগ্র স্বরূপ বা সত্তা তাঁহার গুণাবলীতেই প্রকটীকৃত হয়। অতএব, ব্রহ্ম সজাতীয় ও বিজাতীয় ভেদরহিতই কেবল নহেন, স্বগত-ভেদরহিতও নিশ্চয়।

বেদান্তবর্ণিত ত্রিবিধ ভেদের আলোচনা করিলে বিষয়টা স্পষ্ট হইবে। ভেদ তিন শ্রেণীর—সজাতীয়, বিজাতীয় ও স্বগত। একবস্ত হইতে অপর, এক সমজাতীয় বস্তুর যে ভেদ তাহার নাম ‘সজাতীয় ভেদ’; যথা এক বৃক্ষ হইতে অপর এক বৃক্ষের ভেদ। এক বস্ত হইতে অপর এক ভিন্নজাতীয় বস্তুর যে ভেদ, তাহা ‘বিজাতীয় ভেদ’; যথা বৃক্ষ হইতে মানুষ, পক্ষী প্রভৃতির ভেদ। একই সমগ্র বস্ত বা অংশীর বিভিন্ন অংশের যে পরস্পর ভেদ তাহা ‘স্বগত ভেদ’; যথা একই বৃক্ষের মূল, কাণ্ড, শাখা, পত্র, পুষ্প প্রভৃতির পরস্পর ভেদ। ঈশ্বরপক্ষে স্বজাতীয় ও বিজাতীয় ভেদ যে সম্ভবপর নহে, তাহা সাধারণতঃ সকল দার্শনিকগণই স্বীকার করেন। ঈশ্বর সর্বব্যাপী বলিয়া তাঁহার বহির্দেশে কোনও সজাতীয় (অন্ত ঈশ্বর, দেবতা প্রভৃতি) অথবা বিজাতীয় (দানব, রাক্ষস প্রভৃতি) বস্ত কিছুই থাকিতে পারে না। কিন্তু তাঁহার স্বগতভেদ আছে কি না, সে বিষয়ে মতভেদ আছে। যাহারা কেবলাদ্বৈতবাদী, অর্থাৎ যাহাদের মতে কেবল ব্রহ্ম ব্যতীত অপর কিছুই নাই (যথা, শঙ্কর), তাঁহারা বলেন যে, ব্রহ্ম স্বগতভেদরহিত। তিনি পরিপূর্ণ সমগ্র সত্তা, কিন্তু সাংস্ক নহেন (concrete unity), নিরংশ (abstract unity)। তাঁহার স্বগত অথবা আন্তর ভেদ থাকিলেও তাঁহার একত্ব ও অদ্বিতীয়ত্বের বিচ্যুতি ঘটে, যেহেতু এই সকল অংশ ব্রহ্মাস্তর্গত হইলেও ব্রহ্ম হইতে অভিন্ন বলিয়া ব্রহ্ম ব্যতিরিক্ত ‘দ্বিতীয়’ তত্ত্ব নিশ্চয়ই। কিন্তু বিশিষ্টাদ্বৈতবাদ ও দ্বৈতাদ্বৈতবাদ মতে ব্রহ্মের সজাতীয় ও বিজাতীয় ভেদ না থাকিলেও স্বগতভেদ আছে—তাঁহার অসংখ্য গুণ ও শক্তিসমূহই তাঁহার স্বগতভেদ।

ইব্বল আরবী প্রমুখ বিশ্বাত্মবাদী হুফীগণের মতেও ঈশ্বর স্বগতভেদবিহীন, নিরংশ সত্তা, অবশ্য ভিন্ন অর্থে (নিম্নে দেখুন)। ঈশ্বরের গুণাবলীকে তাঁহার স্বগতভেদ বলা চলে না, কারণ ঈশ্বরের সমগ্র সত্তা বা স্বরূপ তাঁহার গুণাবলীতেই পূর্ণ পরিণত ও প্রকটিত হয়। সুতরাং ঈশ্বরের

স্বরূপ ও গুণ সম্পূর্ণ অভিন্ন—ঈশ্বরই ঐশ্বরিক গুণসমূহ, ঐশ্বরিক গুণসমূহই ঈশ্বর, ইহাদের মধ্যে ভেদের লেশমাত্রও নাই। অথবা, ঈশ্বরই জগৎ, (জগৎ ঈশ্বরের গুণাবলীর সমষ্টিমাত্র), জগতই ঈশ্বর—উভয়ে অভিন্ন।

গুণসমূহের পরস্পর সম্বন্ধ সম্পর্কে বলা যায় যে, তাহারা পরস্পর ভিন্ন নিশ্চয়ই। ইহা সত্ত্বেও তাহারা একই সত্তার বিভিন্ন পরিণাম বলিয়া স্বরূপতঃ একই, এবং তজ্জগৎ ঈশ্বরের একত্বের হানিকারকও নহে।

স্বফীমতের সহিত বেদান্তমত তুলনা করিলে দেখা যায় যে, প্রথম স্বফীমত অর্থাৎ ঈশ্বর পূর্বে নিগূর্ণ, পরে সগুণ,—কোনও বেদান্তসম্প্রদায়েরই মত নহে। বৈদান্তিকগণের মতে, ব্রহ্ম সর্বদাই নিগূর্ণ (অদ্বৈতবাদ), অথবা সর্বদাই সগুণ (বৈষ্ণব বেদান্ত), কিন্তু পূর্বে নিগূর্ণ, পরে সগুণ নহেন। উক্ত স্বফীমতের সহিত আপাতদৃষ্টিতে অদ্বৈতবাদের সাদৃশ্য আছে বলিয়া বোধ হয়, কিন্তু ইহা সত্য সাদৃশ্য নহে। উক্ত স্বফী মতানুসারে, নিগূর্ণ পরমাত্মা সত্যই গুণাবলীতে অভিব্যক্ত হইয়া সগুণত্ব প্রাপ্ত হন। কিন্তু অদ্বৈতমতে, নিগূর্ণ ব্রহ্ম সত্যই গুণমণ্ডিত হইয়া সগুণ ঈশ্বরে পরিণত হন না, পরিণত হইয়াছেন বলিয়া প্রতীয়মান হন মাত্র। পারমাধিক স্তরে, ব্রহ্মই একমাত্র সত্য, সৃষ্টিও নাই, জগৎও নাই। ব্যবহারিক স্তরে, জগৎ সত্য বলিয়া জগৎস্রষ্টাও সত্য। ঈদৃশ জগৎস্রষ্টাই ‘সগুণ ব্রহ্ম’ বা ঈশ্বর। কিন্তু ব্যবহারিক স্তর পারমাধিক স্তরের বাস্তব পরিণাম নহে, মিথ্যা (অর্থাৎ আপাততঃ সত্য, কিন্তু প্রকৃতপক্ষে অসত্য) বিবর্ত বা সাময়িক প্রতীতিমাত্র। রজ্জু-সর্প প্রমকালে রজ্জু সত্যই সর্পে পরিণত হয় না, পরিণত হইয়াছে বলিয়া সাময়িকভাবে প্রতীত হয় মাত্র। তদ্রূপ নিগূর্ণ, নিষ্ক্রিয় ব্রহ্ম সত্যই জগৎস্রষ্টায় ও সৃষ্টজগতে পরিণত হন না, পরিণত হইয়াছেন বলিয়া প্রতীত হন মাত্র। পারমাধিক স্তরে স্রষ্টা সগুণ ব্রহ্ম বা ঈশ্বর ও সৃষ্ট জগৎ উভয়ই তুল্য মিথ্যা; নিগূর্ণ, নির্বিকার, নিষ্ক্রিয় ব্রহ্মই একমাত্র সত্য। অতএব স্বফী মতে, ঈশ্বরের সমসত্য বিরূপ—নিগূর্ণ-

রূপ ও সগুণ রূপ। কিন্তু অদ্বৈতমতে, ব্রহ্মের একই রূপ—নির্গুণরূপ; সগুণ-রূপ অপারমার্গিক ও মিথ্যা মাত্র।

দ্বিতীয় সূফী মত অর্থঃ ঈশ্বর সর্বদাই সগুণ, রামানুজপ্রমুখ বৈষ্ণব বৈদান্তিকগণেরও মত। ইহাদের মতে, ব্রহ্ম অসংখ্যকল্যাণ-গুণমণ্ডিত ও হেয়গুণ শূন্য; এবং তাঁহার গুণাবলী দ্বিবিধ—ভীষণ ও মধুর। সর্বশক্তিমান জগৎস্রষ্টা, শাসক ও ধ্বংসকর্তৃরূপে তিনি ভীষণ, আনন্দময়, অশেষসৌন্দর্য-মণ্ডিত, ও তত্ত্ববৎসলরূপে তিনি মধুর।

ঈশ্বরের সহিত তাঁহার গুণাবলীর সম্বন্ধ সম্বন্ধে, সূফীগণের ভ্রায় বৈদান্তিক-গণও ভিন্নমত। ঐশ্বরিক গুণাবলী ঈশ্বর হইতে ভিন্নও নহে, অভিন্নও নহে, সূফীগণের এই প্রথম মত বেদান্তাঙ্কমোদিত নহে। উপরন্তু শঙ্কর. (১) রামানুজ, নির্ধারক প্রভৃতির মতে, দ্রব্য ও গুণ ভিন্নাভিন্ন। যথা, নীলোৎপল ও তাহার নীলত্ব গুণ। প্রথমতঃ, নীলত্ব উৎপলাশ্রয়ী রূপে দ্রব্য হইতে অভিন্ন; কিন্তু তৎসঙ্গেও নীলত্ব ও উৎপলত্ব ভিন্ন, এবং উৎপল কেবল নীলত্ব নহে, পেলবতা প্রভৃতি অল্প বহুগুণেরও আশ্রয়।

ঈশ্বর ও ঐশ্বরিক গুণাবলী অভিন্ন, এই দ্বিতীয় সূফী মত অচিন্ত্য ভেদা-ভেদবাদী বলদেবের মতানুরূপ। বলদেবের মতেও ব্রহ্মের গুণ ও শক্তি ব্রহ্ম হইতে অভিন্ন, কারণ দ্রব্য ও গুণ, ধর্মী ও ধর্ম, শক্তিমান বা শক্তি প্রকৃত পক্ষে অভিন্ন। কিন্তু প্রকৃতপক্ষে উহাদের মধ্যে কোনোরূপ ভেদ না থাকিলেও, লৌকিক দৃষ্টি হইতে উহাদের ভিন্ন বলিয়া গ্রহণ করা হয়। ঈদৃশ লৌকিক ভেদের ভ্রায় “বিশেষ”। অতএব ব্রহ্ম এবং তাঁহার গুণ ও শক্তির মধ্যে “ভেদ” নাই, “বিশেষ” আছে মাত্র। অতএব ইবন আরবী প্রভৃতির ভ্রায়, বলদেবের মতেও ব্রহ্ম স্বগতভেদশূন্য।

সুদ্বৈতবাদী বল্লভের মতেও জীবজগৎ ব্রহ্ম হইতে অভিন্ন, অতএব ব্রহ্মের স্বগতভেদ নাই।

(১) অবশ্য ব্যবহারিক স্তরে। পারমার্থিক স্তরে ব্রহ্ম নির্গুণ বলিয়া এই প্রসঙ্গ উঠে না।

শব্দের মতেও ব্রহ্ম স্বগতভেদহীন, কিন্তু সম্পূর্ণ ভিন্ন অর্থে। ইবন্ আরবী, বলদেব ও বল্লভের মতে ব্রহ্মের অসংখ্য গুণ ও শক্তি সত্যই বিद्यমান, কিন্তু তাহা ঈশ্বর হইতে অভিন্ন বলিয়া তিনি স্বগতভেদহীন। কিন্তু শব্দের মতে, ব্রহ্ম নিগুণ, চিৎ ও অচিৎ তাঁহার অন্তর্ভুক্ত গুণ বা শক্তি নহে বলিয়াই তিনি স্বগতভেদহীন।

**ঐশ্বরিক গুণাবলীর শ্রেণীভেদ:**—ঈশ্বরের গুণাবলী বিভিন্নভাবে শ্রেণীভুক্ত করা যায়।

(১) প্রথমতঃ নাসাফী প্রভৃতির মতামুযায়ী ঐশ্বরিক গুণাবলীকে তিন শ্রেণীতে বিভক্ত করা যায় :—(ক) সদর্শক অথবা ভাববোধক (Positive) গুণাবলী। ইহারা ঈশ্বরের শাস্ত্র স্বরূপত্বোতক—যথা, প্রাণ, নিত্যতা, সর্ব-শক্তিমত্ত্ব ও ঈশিত্ব অথবা প্রভুত্ব। ইহাদের “ঈশ্বর সত্ত্বা স্তম্ভ চতুষ্টয়” নামে অভিহিত করা হয়। (খ) নঞর্শক অথবা অভাববোধক (Negative) গুণাবলী। ইহারা ঈশ্বরের অসম্পূর্ণতা ও দোষ ক্রটির অভাবত্বোতক—যথা, পবিত্রতা, স্বাধীনতা প্রভৃতি। (গ) আপেক্ষিক অথবা সম্বন্ধবোধক (Relative) গুণাবলী। ইহারা ঈশ্বরের সহিত বিশ্বব্রহ্মাণ্ডের সম্বন্ধমূলক—যথা, মানবের জীবনদান ও মৃত্যু সংঘটনের শক্তি, ভক্তকে সাহায্য অথবা বাধা প্রদানের শক্তি প্রভৃতি।

(২) দ্বিতীয়তঃ, জীলী প্রভৃতির মতামুযায়ী, ঐশ্বরিক গুণাবলীকে চারিটা শ্রেণীতে বিভক্ত করা যায় :—(ক) স্বরূপমূলক গুণাবলী, যথা, একত্ব, নিত্যত্ব, সত্যত্ব। (খ) সৌন্দর্য্যমূলক অথবা মাধুর্য্যপ্রধান গুণাবলী (জামাল্) যথা, ক্ষমা, দয়া, সুপথে পরিচালনা, ভক্তকে সাহায্য দান ইত্যাদি। (গ) শক্তিমূলক অথবা ঐশ্বর্য্যপ্রধান গুণাবলী (জামাল্) যথা, সর্বশক্তিমত্ত্ব, প্রতি-হিংসা, বিপথে চালনা প্রভৃতি। (ঘ) পরমোৎকর্ষমূলক গুণাবলী (কামাল্) যথা, জ্ঞান, উন্নতাবস্থা, অনাদিত্ব, অনন্তত্ব, সর্বব্যাপিত্ব প্রভৃতি।

(৩) তৃতীয়তঃ, সাধারণ সূফীদের মতামুযায়ী, ঐশ্বরিক গুণাবলী সাতটা শ্রেণীতেও বিভক্ত করা যায়,—যথা প্রাণ, জ্ঞান, সংকল্প, বল, বাক্য, শ্রবণ ও

দর্শন। (ক) ‘প্রাণ’ শক্তি প্রভাবেই জীবের উদ্ভব ও স্থিতি। প্রাণ দ্বিবিধ—  
পূর্ণ ও আংশিক। স্বাধীন, স্বতন্ত্র সত্তাই পূর্ণ প্রাণের লক্ষণ। একমাত্র ঈশ্বরই  
পূর্ণ প্রাণবান। পরাধীন, পরতন্ত্র সত্তা আংশিক প্রাণের লক্ষণ। জাগতিক  
সকল জীবই ঈশ্বরপ্রাপ্ত বলিয়া আংশিক প্রাণবান্ মাত্র। প্রাণ এক অখণ্ড  
সমগ্র সত্তা—ইহার বিভাগ নাই, হ্রাসও নাই। তজ্জগৎ ঈশ্বরের প্রাণই  
পাখিব প্রাণিসমূহের প্রাণ হইলেও এবং তজ্জগৎ প্রত্যেক প্রাণীতে অবস্থিত  
 থাকিলেও, তাহা বিভক্ত অথবা হ্রাস প্রাপ্ত হয় না—যে রূপ সূর্যালোক  
 অসংখ্য গবাঙ্কাস্তভূত হইলেও অবিকৃত ও পরিপূর্ণ স্বরূপই থাকে।

(খ) ‘জ্ঞান’ প্রাণের সহিত ঘনিষ্ঠ ভাবে সংযুক্ত। কোনও কোনও সূফীর  
মতে জ্ঞান প্রাণের নিত্য সহচর। অর্থাৎ, প্রাণবান্ জীব জ্ঞানবান্ও ; অবশ্য  
ইহাদের মধ্যে পরিমাণগত বিভিন্ন স্তর আছে। ( নিম্নে “জগতের সজীবত্ব”  
দেখুন )। কেহ অধিক জ্ঞানী, কেহ অল্প। ঈশ্বরেই জ্ঞানের চরমোৎকর্ষ,  
তজ্জগৎ তিনি সর্বজ্ঞ। যে সকল সূফীর মতে জগৎ ব্রহ্মের বহির্ভূত  
তাঁহারা বলেন যে, ঈশ্বরের ‘সর্বজ্ঞত্ব’ অর্থ :—তিনি স্বীয় সত্তাকে পরিপূর্ণ  
ভাবে জানিতেছেন, এবং বহিঃস্থিত সমগ্র বিশ্বচরাচরকেও সমভাবে জানিতে-  
ছেন। অর্থাৎ, তাঁহার জ্ঞেয় বস্তু দুইটি—স্বীয় সত্তা ও জগৎ ; এবং উক্ত বস্তুদ্বয়  
তিনি পৃথগ্ভাবে জানিতেছেন। কিন্তু বাঁহারা বলেন যে জগৎ ঈশ্বরাস্তর্গত  
তাঁহাদের মতে, ঈশ্বরের ‘সর্বজ্ঞত্ব’ অর্থ তিনি স্বীয় সত্তাকে জানিয়াই সর্ব-  
চরাচরকে জানিতেছেন। অর্থাৎ, তাঁহার জ্ঞেয় বস্তু একটাই, স্বীয় সত্তামাত্র,  
এবং বিশ্বচরাচর তাঁহার চিন্তাবিশেষ ( Idea ) বা জ্ঞানমাত্র ( নিম্নে “সৃষ্টিরহস্ত”  
দেখুন )। (গ) ‘সংকল্প’ শক্তি উদ্দেশ্য সিদ্ধির উপায়। যাহা পূর্বে কল্পনা  
অথবা মানসিক চিন্তামাত্র ছিল তাহাই বাস্তব কার্যে পরিণত করাই সংকল্পের  
কার্য। যথা, গ্রামান্তরে গমন পূর্বে কল্পনামাত্র ছিল, পরে সংকল্পের  
সাহায্যে তাহা প্রকৃতই কার্যে পরিণত হয়। ঈদৃশ উদ্দেশ্য সিদ্ধি অবশ্য  
মানবের পক্ষে বহুস্থলেই সম্ভবপর নহে, বহুস্থলেই চিন্তা চিন্তাই থাকিয়া

বায়, কার্যে পরিণত হয় না। কিন্তু ঈশ্বরের সংকল্প অবাধিতস্বরূপ, স্বাধীন, কারণহীন। সংকল্পমাত্রেই তাঁহার সকল ইচ্ছার পূরণ হয়। (ঘ) ‘বল’ অবিদ্যমান বস্তুর উদ্ভবের হেতু। সাধারণতঃ সৃষ্টিগণের মত এই যে, ঈশ্বর মাত্র সংকল্প বলে অবিদ্যমান জগৎকে শূন্য হইতে সৃষ্টি করেন। জগৎ প্রথমে সম্পূর্ণ অসৎ, অস্তিত্বশূন্য, অবিদ্যমান ছিল; পরে হঠাৎ শূন্য হইতে ঈশ্বর কর্তৃক সৃষ্ট হয়। কিন্তু ইবন্সুল আরবীর মতে পূর্বেও জগৎ সম্পূর্ণ অস্তিত্বশূন্য ছিল না, ঈশ্বরের চিন্তারূপে বিদ্যমান ছিল, পরে পূর্ণ অভিব্যক্ত হয় (নিম্নে দেখুন)। (ঙ) ‘বাক্য’ দ্বারা ঈশ্বর আজ্ঞাপ্রদান, নিষেধ, প্রতিজ্ঞা, ভয়প্রদর্শন প্রভৃতি কার্য সুস্পাদন করেন। ঈশ্বরের বাক্য অবশ্য মানবের বাক্যের ত্রায় জিহ্বা প্রভৃতি ইন্দ্রিয়নিপ্পাত্য নহে। কোরাণ ঈশ্বরেরই বাক্য, এবং সেই হেতু অনাদি ও অনন্ত। (চ) ‘শ্রবণ’ দ্বারা ঈশ্বর জীবের প্রার্থনা শ্রবণ করেন, যদিও ইহাও কণ প্রভৃতি ইন্দ্রিয়জ নহে। (ছ) ‘দর্শন’ দ্বারা ঈশ্বর চক্ষু ব্যতীতই বিশ্বচরাচর প্রত্যক্ষ করেন।

### ঈশ্বরের কার্যাবলী

উপরি লিখিত বিবরণ হইতেই স্পষ্ট বোধগম্য হয় যে ঈশ্বরের গুণাবলী ও কার্যাবলীর মধ্যে কোনও পার্থক্য সূক্ষ্মগণ করেন নাই। সাধারণতঃ, মহত্ত্ব, করুণা, সৌন্দর্য, কোমলতা প্রভৃতিকে ঈশ্বরের ‘গুণ’; এবং বিশ্বসৃষ্টি, পাপের বিচার, পুণ্যের পুরস্কার প্রদান, মুক্তিদান প্রভৃতিকে ঈশ্বরের ‘কার্য’ বলিয়া বিবেচনা করা হয়। কিন্তু সূক্ষ্মগণ সাধারণতঃ, সৃষ্টি, ত্রায়বিচার, দণ্ডপ্রদান, দর্শন, শ্রবণ প্রভৃতিকেও ঈশ্বরের ‘গুণ’ নামেই অভিহিত করিয়াছেন। বস্তুতঃ উক্ত সূক্ষ্মগণের মতে, ঈশ্বরের গুণাবলী দুই শ্রেণীর— বাহ্য কার্য নহে, যথা, মহত্ত্ব, সত্য, সৌন্দর্য, প্রভৃতি; !এবং বাহ্য কার্য-বিশেষ, যথা, বচন, শ্রবণ, দর্শন, সর্জন, পালন, দণ্ডপ্রদান, ক্ষমাকরণ, প্রভৃতি।



কালাবাধী প্রমুখ সূফীগণের মতে, ঈশ্বর প্রথম হইতেই ও সর্বদাই সৃষ্ণ বলিয়া, তাঁহার গুণাবলীও তাঁহার স্বরূপেরই ছায়া নিত্য ও শাস্ত। অতএব তাঁহার কার্যাবলীও গুণাবলীভুক্ত বলিয়া সমভাবে নিত্য ও শাস্ত। তজ্জগৎ ঈশ্বর যেরূপ নিত্যমহান, নিত্যসত্য, নিত্যহ্রস্ব প্রভৃতি, তদ্রূপ তিনি সমভাবে নিত্যশ্রুতি, নিত্যপালক প্রভৃতিও। এম্বলে আপত্তি হইতে পারে যে,—যে সকল গুণাবলী কার্যাবিশেষ নহে, (সত্য, সৌন্দর্য প্রভৃতি) তাহাদের অবশ্য জগতের সহিত কোনোরূপ সম্পর্ক নাই, এবং তজ্জগৎ জগৎ নিত্য না হইলেও তাহাদের নিত্য হইতে কোনই বাধা নাই। কিন্তু যে সকল গুণাবলী কার্যাবিশেষ (সৃষ্টি, দণ্ডপ্রদান প্রভৃতি) তাহা জগতের সহিত অচ্ছেদ্য বন্ধনে আবদ্ধ—জগৎ না থাকিলে তাহাদেরও অস্তিত্ব সম্ভবপরই নহে। যথা, ‘সৃষ্টি’ অর্থ ‘জগৎ’ সৃষ্টি; ‘দণ্ডপ্রদান’ অর্থ জাগতিক প্রাণীকে দণ্ডিত করা। অতএব সৃষ্টি কার্যটি নিত্য হইলে সৃষ্ট জগৎকেও নিত্য হইতে হইবে। কিন্তু সূফীগণ জগতের নিত্যতা স্বীকার করেন না। পূর্বেই উক্ত হইয়াছে, সূফীগণের মতে জগৎ সৃষ্টির পূর্বে সম্পূর্ণ অসৎ ছিল, পরে শূন্য হইতে সৃষ্ট হয়—অর্থাৎ জগৎ অনিত্য। অথচ উক্ত সূফীগণ বলেন যে, ঈশ্বর নিত্য জগৎশ্রুতি; কিন্তু জগৎ নিত্য নহে; ঈশ্বর নিত্য দণ্ডদাতা, কিন্তু দণ্ডযোগ্য জীব অনিত্য; ঈশ্বর নিত্যই জগৎকে জানিতেছেন, কিন্তু জ্ঞেয় জগৎ অনিত্য। যদি জগৎ সৃষ্টই না হয়, তাহ’লে সৃষ্টিকার্যটিও অসম্ভব; এবং যদি সৃষ্টিকার্যটি নিত্য হয়, তাহা হইলে জগৎও নিত্য সৃষ্ট। পুনরায় দণ্ডার্থ জীব না থাকিলে দণ্ডপ্রদান অসম্ভব; এবং দণ্ডপ্রদান কার্যটি নিত্য হইলে দণ্ডার্থ জীবও নিত্য। অতএব হয় বলিতে হয় যে, ঈশ্বরের সৃষ্টি, দণ্ডপ্রদান প্রভৃতি কার্য অনিত্য; না হয় বলিতে হয় যে, জগৎ ও জীব নিত্য। কার্যের নিত্যতা কিন্তু কার্যসাপেক্ষ বস্তুর অনিত্যতা—এই উভয়পক্ষ একত্রে সম্ভবপর নহে (নিম্নে দেখুন)। যাহা হউক উক্ত সূফীগণের মতে, ঈশ্বরের সৃষ্টিাদি কার্যাবলী তাঁহার অগ্নাত গুণাবলীরই

শ্রায় নিত্য, অথচ জীব ও জগৎ অনিত্য। এই মতবাদের শ্রায়মূলক অসঙ্গতি বিষয়ে তাঁহারা কোনোরূপ আলোচনা করেন নাই।

আরবী প্রমুখ সূফীগণের মতে পূর্বে পরমাত্মা নিগুণ অনভিব্যক্তস্বরূপ রূপে অবস্থান করেন, পরে সগুণাবস্থা প্রাপ্ত হইলে জগৎ সৃষ্টি হয়। অতএব, এই সকল সূফীগণের মতে, জগৎসৃষ্টি প্রভৃতি কার্য নিত্য নহে।

বেদান্তের মতে, ব্রহ্মের দুইটি প্রধান কার্য—সংসার সৃষ্টি ও মোক্ষ-প্রদান। শঙ্করের মতে অবশ্য পারমার্থিক স্তরে এই সকলের প্রশ্নই উঠে না। ব্রহ্ম জীবের কর্ম্মানুসারে জগৎ সৃষ্টি করেন, এবং তাহার সাধন প্রচেষ্টায় প্রীত হইয়া তাহাকে সংসার হইতে মুক্তিপ্রদানও করেন। কিন্তু সৃষ্টি কার্য্যটী নিত্য নহে। সৃষ্টির পরে প্রলয়, প্রলয়ের পরে পুনঃ সৃষ্টি—ইহাই সংসার-ক্রম। ধীরে যেরূপ ক্রমাগত জাল ফেলে ও গুটাইয়া লয়, সেইরূপ ঈশ্বরও চিৎ ও অচিৎ শক্তির বিক্ষেপ ও সঙ্কোচ দ্বারা বিশ্বচরাচর সৃষ্টি ও ধ্বংস করিতেছেন। অবশ্য প্রলয় কালেও জীবজগতের সম্পূর্ণ বিলয় হয় না, কারণ তাহারা ব্রহ্মের স্বল্প শক্তিরূপে ব্রহ্মেই অবস্থান করে।

## ঈশ্বরের নামাবলী

ঈশ্বরের নামসমূহ তাঁহার স্বরূপ ও গুণাবলীরই শ্রায় শাস্ত। কোনও কোনও সূফীর মতে (যথা, কালাবাহী), ঐশ্বরিক গুণাবলীর শ্রায় ঐশ্বরিক নামসমূহও ঈশ্বর হইতে ভিন্নও নহে, অভিন্নও নহে। অপরাপর সূফীর মতে, (যথা, জীলী), ঈশ্বরের নাম ঈশ্বর হইতে অভিন্ন। ‘নামের’ সাহায্যে বস্তুস্বরূপ কল্পনা, তাহার অর্থবোধ এবং তাহা স্বরণে রাখা সম্ভব হয়। যথা, ‘পুষ্প’ এই নামটির সাহায্যে পুষ্পের স্বরূপ কল্পনা সহজ হয়, এবং তাহা সহজবোধ্য ও মানস পটে গভীরভাবে অঙ্কিত হয়। বস্তুতঃ, নাম বস্তুর বাহ্যিক রূপ, বস্তু নামের অন্তঃস্বরূপ, এবং এই অর্থে উভয়ে অভিন্ন। অতএব, ঐশ্বরিক নাম ঈশ্বর হইতে অভিন্ন। তজ্জগৎ ঈশ্বরের

নামকে জানিলে স্বয়ং ঈশ্বরকেও জানা হয়। জীলী বলিয়াছেন যে, ঐশ্বরিক নামরূপ দর্পণে মানব ঈশ্বরকে প্রত্যক্ষ করে। ঈশ্বরের নাম দ্বিবিধ—স্বরূপবাচক, যথা, একমেবাদ্বিতীয় (আল্ আহদ্); অথবা গুণবাচক, যথা, ‘করুণাময়’ (আল্ রাহমান)। ঈশ্বরের শ্রেষ্ঠ নাম ‘আল্লা’। ইহা অপর সকল নাম ও গুণাবলীর স্তোতক। ইবনুল আরবীর মতে, ঈশ্বরের তিনটি প্রধান নাম—‘আল্লা’, ‘করুণাময়’, এবং ‘প্রভু’ (আল্ রাব্)।

### সৃষ্টি রহস্য

দর্শনশাস্ত্রের তিনটি প্রধান প্রতিপাত্ত বিষয় :—

(১) ঈশ্বর জগৎ সৃষ্টি করিলেন কেন? প্রত্যেক কৰ্ম্মের পশ্চাতে থাকে একটি প্রেরণা; অর্থাৎ যে বস্তু আমাদের নাই, অথচ যাহা আমরা চাই তাহারই লাভের তীব্র ইচ্ছা। অতএব অপ্রাপ্ত বস্তুর প্রাপ্তির জগ্ৰই কেবল লোকে কৰ্ম্মে প্রবৃত্ত হয়। কিন্তু সৰ্ব্বশক্তিমান্ ঈশ্বরের অপ্রাপ্ত বস্তু অথবা অপূর্ণ ইচ্ছা থাকা সম্ভবপর নহে। তিনি আশুকাণ, নিত্যতৃপ্ত, পরিপূর্ণ আনন্দময়। অতএব তাঁহার জগৎ সৃষ্টিক্রম কার্য্যটি কোন্ উদ্দেশ্যে গ্রহিত?

(২) ঈশ্বর জগৎ সৃষ্টি করিলেন কি প্রকারে? এক কি প্রকারে বহু হন? একমেবাদ্বিতীয় পরমেশ্বর কিরূপে নামরূপ বিশিষ্ট জগৎপ্রপঞ্চেরূপান্তরিত হন?

(৩) ঈশ্বর ও জগতের সম্বন্ধ কি?

সূফীগণ উক্ত প্রশ্নত্রয়ের কি মীমাংসা করিয়াছেন তাহা নিম্নে আলোচিত হইতেছে।

## সৃষ্টির উদ্দেশ্য

এই সম্বন্ধে সূক্ষীগণ সাধারণতঃ একটা সুবিদিত পরম্পরাগত জনশ্রুতি ( Tradition ) সত্য বলিয়া গ্রহণ করেন। তাহা এই—“ডেবিড ঈশ্বরকে জিজ্ঞাসা করিলেন, ‘প্রভু! আপনি কেন মানবজাতি সৃষ্টি করিয়াছেন?’ ঈশ্বর উত্তর দিলেন, ‘আমি গুপ্ত নিধি, এবং আমি জ্ঞাত হইতে ইচ্ছা করি’।” অতএব মানবের নিকট সুবিদিত হইবার বাসনায় ঈশ্বর জগৎ এবং জগতে মানব সৃষ্টি করিয়াছেন।

বিজ্ঞানবাদী ( Idealist ) সূক্ষীগণ উক্ত জনশ্রুতির এই অর্থ করেন যে, মানবের ঈশ্বর জ্ঞান ঈশ্বরের স্বাতন্ত্র্যজ্ঞানের নাগাস্তর মাত্র। ঈশ্বর স্বীয় সত্তাকে পরিপূর্ণভাবে জানিবার জন্তই, স্বীয় অনভিব্যক্ত স্বরূপকে পূর্ণ প্রকটিত করিবার জন্তই জগৎ সৃষ্টি করিয়াছেন। এই উদ্দেশ্যপ্রণোদিত হইয়াই, ঈশ্বর তাঁহার অপ্রকটীকৃত শুদ্ধ স্বরূপাবস্থা পরিত্যাগপূর্বক নামরূপ বিশিষ্ট বিশ্বসংসারে ক্রমবিবর্তিত হন, এবং পরিশেষে মানব সৃষ্টি করেন! মানবেই ঈশ্বরের পূর্ণ পরিণতি, এবং মানবেই তিনি স্বীয় পরিপূর্ণ স্বরূপ প্রত্যক্ষ করেন। অতএব, বিশ্বব্রহ্মাণ্ড ঈশ্বরের দর্পণস্বরূপ,—যে দর্পণে তিনি স্বয়ং স্বীয় স্বরূপ দর্শন করেন। কিন্তু জগৎ মলিন দর্পণ তুল্য; কারণ ইহা ঈশ্বরের আংশিক অভিব্যক্তি মাত্র, তাঁহার সমগ্র স্বরূপ অথবা সমগ্র গুণাবলীর প্রপঞ্চনা ইহাতে নাই। কিন্তু মানব, অর্থাৎ ‘পূর্ণমানব’, বা সিদ্ধপুরুষ, ঈশ্বরের নির্মল, পূর্ণ, শ্রেষ্ঠ দর্পণস্বরূপ; কারণ পূর্ণমানব তাঁহার সমগ্র স্বরূপ ও গুণাবলীর পূর্ণ অভিব্যক্তি। এই রূপে, ঈশ্বর পূর্ণমানবের দ্বারাই নিজেই নিজে পরিপূর্ণভাবে জানিতে পারেন; এবং নিজেই নিজে জানিতে ইচ্ছুক হইয়াই ঈশ্বর জগৎ সৃষ্টি করেন। তিনি নিজেকে দুই অংশে বিভক্ত করিয়া, যুগপৎ জ্ঞাতা ও জ্ঞেয় প্রেমিক ও প্রিয়রূপ ধারণ করিয়াছেন।

সুন্দরী নারী ও তাঁহার দর্পণের উদাহরণ দ্বারা এ বিষয় স্পষ্ট হইবে। সুন্দরী নারী স্বীয় সৌন্দর্য্য প্রত্যক্ষ করিতে ও জানিতে উৎসুক। তজ্জগ

দর্পণ তাঁহার নিকট অত্যাৱশ্যক। একমাত্র দর্পণের সাহায্যেই তিনি স্বীয় সৌন্দর্য্য স্বয়ং দর্শন করিয়া উপলব্ধি করিতে পারেন। নতুবা, তিনি সৌন্দর্য্যবতী হইয়াও স্বীয় সৌন্দর্য্য সম্বন্ধে সম্পূর্ণ অজ্ঞই থাকিয়া যান। দর্পণ অবশ্য তাঁহার সৌন্দর্য্য সৃষ্টি অথবা বর্দ্ধিত করে না, কিন্তু পূর্ব্বস্থিত সৌন্দর্য্য অভিব্যক্ত ও তদ্রূপে তাঁহার নিকট জ্ঞাত করে মাত্র। মলিন দর্পণে অবশ্য সৌন্দর্য্যের পূর্ণ প্রকাশ সম্ভৱপর নহে, তজ্জন্তু নির্ম্মল দর্পণের প্রয়োজন। ঈদৃশ নির্ম্মল দর্পণেই তিনি স্বীয় সৌন্দর্য্য পূর্ণ উপলব্ধি করিয়া আনন্দে আত্মহারা হন। সুতরাং, সুন্দরী দর্পণদর্শন কার্য্যটী নিরর্থক নহে; এবং তাহার ফলস্বরূপ যে দর্পণস্থ প্রতিচ্ছবি তাহাও সম্পূর্ণ সার্থক। সুন্দরীর স্বসৌন্দর্য্য সম্বন্ধীয় প্রত্যক্ষ জ্ঞান ও তজ্জনিত আনন্দই দর্পণাবলোকন কার্য্য ও দর্পণস্থ প্রতিবিম্বের সাক্ষাৎ ফল; এবং ইহাদের অভাবে তাঁহার জ্ঞান ও আনন্দেরও অভাব ঘটিত। সুতরাং, তাঁহার জ্ঞান ও আনন্দের সম্পূর্ণতার জন্তই, দর্পণদর্শন কার্য্য ও দর্পণস্থ প্রতিচ্ছবি অত্যাৱশ্যক।

ঈশ্বরের জগৎ সৃষ্টিক্রম কার্য্যটীও একই উদ্দেশ্য প্রসূত, নিরর্থক নহে। ঈশ্বরও স্বীয় সমগ্র সত্তা, স্বীয় পূর্ণ স্বরূপ পরিপূর্ণ ভাবে জানিতে উৎসুক। তজ্জন্তু তিনি স্বীয় শুদ্ধ স্বরূপকে অনন্ত কল্যাণগুণগ্রামে অভিব্যক্ত করেন, এবং এই অভিব্যক্তিই জগৎ সৃষ্টি। অর্থাৎ, জগৎ ঈশ্বরের অভিব্যক্ত গুণগ্রাম, দর্পণ, অথবা প্রতিচ্ছবি মাত্র। জগৎরূপ দর্পণ অথবা প্রতিচ্ছবির সাহায্যেই ঈশ্বর স্বীয় স্বরূপ ও গুণাবলী প্রত্যক্ষ জানিতেছেন ও জানিয়া আনন্দানুভৱ করিতেছেন। জগতে অবশ্য ঈশ্বরের গুণাবলীর অর্থাৎ স্বরূপের আংশিক বিকাশ মাত্র হইতেছে বলিয়া ঈশ্বর জগৎসৃষ্টির পরে মানব সৃষ্টিও করিয়াছেন। পুনরায় তন্মধ্যে যাহারা মরমী ভক্ত, যাহারা ঈশ্বরকে সাক্ষাৎ উপলব্ধি করিয়াছেন, তাহারাই ‘পূর্ণমানব’; এবং তাহারাই ঈশ্বরের পূর্ণ প্রতিচ্ছবি, পরিপূর্ণ অভিব্যক্তি। ঈদৃশ পূর্ণ মানবেই ঈশ্বর স্বীয় সমগ্র স্বরূপ ও গুণাবলী

প্রত্যক্ষ করিয়া সাক্ষাৎ উপলব্ধি ও পরিপূর্ণ আনন্দ লাভ করিতেছেন। ঈদৃশ পূর্ণ স্বরূপজ্ঞান ও তজ্জনিত পূর্ণ আনন্দানুভব—এতদ্বয় সৃষ্টির উদ্দেশ্য।

এস্থলে একটি আপত্তি উত্থাপিত হইতে পারে। উক্ত মতানুসারে সুন্দরী যেরূপ দর্পণে স্বীয় সৌন্দর্য্য অবলোকন না করিলে সে সশব্দে অজ্ঞই থাকিয়া যান, এবং আনন্দও লাভ করিতে পারেন না, তদ্রূপ ঈশ্বরও জগতে, অর্থাৎ পূর্ণমানবে, স্বীয় স্বরূপ বা গুণাবলী প্রত্যক্ষ না করিলে স্ব স্বরূপ বা গুণাবলী সশব্দে সম্পূর্ণ অজ্ঞই থাকেন, এবং আনন্দলাভেও সমর্থ হন না। অতএব সৃষ্টির পূর্বে তিনি অজ্ঞ ও নিরানন্দ ছিলেন—ইহাই স্বীকার করিতে হয়। অর্থাৎ অনভিব্যক্ত স্বরূপ, নিগুণ পরমাত্মার জ্ঞানের ও আনন্দের অভাব ছিল; সৃষ্টির পরেই সেই অভাবদ্বয় বিদূরিত হয়। কিন্তু ঈদৃশ সর্বগুণোপেত, জ্ঞানস্বরূপ, নিত্যতৃপ্ত, আশুকা মনহান পুরুষের পক্ষে কোনো রূপ অভাব, দোষ, ন্যূনতা বা অসম্পূর্ণতা সম্পূর্ণ অসম্ভব।

এই আপত্তির ঋণানর্থ, কোনও কোনও হফী বলিয়াছেন যে, সৃষ্টির পূর্বেও পরমাত্মার জ্ঞান ও আনন্দের অভাব ছিল না—তৎকালেও তিনি স্বীয় স্বরূপকে পরিপূর্ণ ভাবেই জানিতেন, এবং তৎকালেও তাঁহার আনন্দের লেশমাত্রও অভাব ছিল না। তথাপি জ্ঞানস্বরূপ ও আনন্দস্বরূপ পরমাত্মা পুনরায় স্বীয় স্বরূপ দর্শনে উৎসুক হইয়া জগৎ সৃষ্টি কার্য্যে প্রবৃত্ত হন। সুতরাং, জ্ঞান ও আনন্দের বিন্দুমাত্র অভাব না থাকিলেও, পূর্ণমানবের দ্বারা পুনরায় জ্ঞান ও আনন্দলাভের জগুই তিনি সৃষ্টি করেন। জামী বলিয়াছেন, “যদিও তিনি স্বীয় স্বরূপেই স্বীয় গুণগ্রাম পরিপূর্ণ ভাবে দর্শন ও উপলব্ধি করেন, তথাপি তাঁহার স্বরূপ বা গুণাবলী যেন অপর এক দর্পণে তাঁহার নিকট পুনরায় প্রতিফলিত হয়—তজ্জগু তাঁহার অভিলাষ জন্মে।” হান্নাজ বলিয়াছেন যে, ঈশ্বর তাঁহার স্বীয় স্বরূপ, অর্থাৎ স্বীয় আনন্দ ও প্রেমকে বহির্বিবিক্ষিপ্ত করিতে ইচ্ছুক হন, যাহাতে তিনি তদর্শন ও তৎসঙ্গে কথোপকথন

করিতে পারেন। অতএব, জগৎ দৈশ্বরস্বরূপের পরিণাম, তাঁহার প্রেম ও আনন্দের মূর্ত্ত প্রকাশ।

উপরি লিখিত হুফী প্রতিবিশ্ববাদের সহিত অবশ্য অর্ধেত প্রতিবিশ্ববাদের বিন্দু মাত্রও সাদৃশ্য নাই। অর্ধেত মতে, নিগুণ, নির্বিশেষ ব্রহ্ম মায়া বা অজ্ঞানে প্রতিবিম্বিত হইয়া দৈশ্বররূপ, ও অন্তঃকরণে প্রতিবিম্বিত হইয়া জীবরূপ, ধারণ করেন (১)। প্রতিবিশ্ব মিথ্যা, মায়ামাত্র, সত্যবস্ত নহে। তদ্রূপ দৈশ্বর বা সগুণ ব্রহ্ম ও জীবও মিথ্যা, ব্রহ্মই একমাত্র সত্য। কিন্তু উক্ত হুফী মতে, জগৎ ব্রহ্মের প্রতিবিশ্ব, প্রতিচ্ছবি, অর্থাৎ সত্য প্রকাশ ও পরিণতি, মিথ্যা নহে। নিগুণ পরমাত্মা সত্যই সগুণ দৈশ্বরে অভিব্যক্ত হন, এবং সত্যই জগতে ও পূর্ণ মানবে ক্রমবিবর্ত্তিত হন। অতএব জগৎ পরমেশ্বরের তুল্য সত্য। অবশ্য কোনও কোনও হুফী সম্প্রদায় জগতের মিথ্যাত্বও স্বীকার করিয়াছেন। (নিম্নে “দৈশ্বরের সহিত জীবজগতের সম্বন্ধ” দেখুন।)

সৃষ্টির পূর্বে পরমাত্মার জ্ঞান ও আনন্দের বিন্দুমাত্রও অভাব না থাকিলেও তিনি কোন্ উদ্দেশ্যে অনুপ্রাণিত হইয়া জগৎ সৃষ্টি করিয়া পুনরায় জ্ঞান ও আনন্দ লাভে উদ্গ্রীব হন, সে সম্বন্ধে পরিষ্কার আলোচনা হুফী মতবাদে দৃষ্ট হয় না। হাল্লাজ বলিয়াছেন যে, দৈশ্বরের স্বরূপজ্ঞান ও আনন্দের অভাব না থাকিলেও, তিনি প্রতিচ্ছবি ও সাথীরূপে মানব সৃষ্টি করেন। (নিম্নে দেখুন)।

দৈশ্বর জগৎসৃষ্টি করিলেন কেন?—ইহা দর্শনশাস্ত্রের চিরন্তন প্রশ্ন। বেদান্ত মতে, জগৎসৃষ্টি দৈশ্বরের লীলা অথবা ক্রীড়া মাত্র। (২) ক্রীড়া অভাবজাত নহে; উপরন্তু ইহার কোনোরূপ অভাব বা প্রয়োজন নাই, তিনিই ক্রীড়ায় কালক্ষেপ করিতে পারেন। ক্রীড়া কণ্ঠবিশেষ সন্দেহ নাই, কিন্তু অপরাপর কণ্ঠের সহিত ইহার মূলগত প্রভেদ এই যে ইহা প্রয়োজনসম্বৃত নহে।

(১) বেদান্ত পরিভাষা, সপ্তম পারচ্ছেদ।

(২) “লোকবন্তু লীলাকৈবল্যম্” ব্রহ্মসূত্র ২—১—৩২।

অপরূপ কৰ্মের পশ্চাতে থাকে অপ্রাপ্ত বস্তুর প্রাপ্তির ইচ্ছা, অভাবপূরণের প্রচেষ্টা; সুতরাং ইহার উদ্দেশ্য সিদ্ধির উপায় মাত্র। কিন্তু ক্রীড়া কৰ্ম বিশেষ হইলেও সম্পূর্ণ পৃথক্ স্বভাব। ইহা অভাব পূরণের প্রচেষ্টা নহে, উপরন্তু অভাব পূরণ হইবার পরেই ইহার উদ্ভব, পূর্বে নহে। প্রয়োজন সিদ্ধি হইবার পরে প্রাণে যে শান্তি ও আনন্দের উদয় হয়, ক্রীড়া তাহারই স্বতঃস্ফূর্ত বাহ্যিক অভিব্যক্তি মাত্র। বেদান্তে এই প্রসঙ্গে মহাপরাক্রান্ত নৃপতির দৃষ্টান্ত প্রদত্ত হইয়াছে। সকল যুদ্ধে ভয়ী হইয়া, সকল কর্তব্য কৰ্ম নিঃশেষে সম্পাদন করিয়া, সকল উদ্দেশ্য পরিপূর্ণ ভাবে সিদ্ধ করিয়া তৎপরেই তিনি ক্রীড়া ও উৎসবে রত হন। সেই সকল ক্রীড়া ও উৎসবাদি তাঁহার প্রয়োজন সিদ্ধির উপায় নহে—কারণ বর্তমানে তাঁহার অভাব কিছুই নাই—তাহারা কেবল তাঁহার আনন্দের বাহ্যিক প্রকাশ। অতএব, প্রথমে, অশ্রাব-মূলক কৰ্ম, তৎপরে উদ্দেশ্য সিদ্ধি ও তজ্জনিত আনন্দ, তৎপরে আনন্দমূলক কৰ্ম বা ক্রীড়া। এতদ্রূপে ক্রীড়া আনন্দাভাব মূলক কৰ্ম নহে, প্রাপ্ত আনন্দের বহিঃপ্রকাশ মাত্র। সুতরাং, প্রত্যেক কৰ্মই যে প্রয়োজনানুরোধী ইহা স্বীকার করা চলে না। অবশ্য সাধারণতঃ, কৰ্মসমূহ যে অভাবমূলক, সে বিষয়ে সন্দেহ নাই। কিন্তু ক্রীড়ারূপ কৰ্মকে উক্ত পর্যায়ভুক্ত করা অসঙ্গত।

ঈশ্বর আশুকাষ, আনন্দ স্বরূপ, সর্বশক্তিমান পুরুষ—তাঁহার অভাব ও প্রয়োজন কিছুই নাই। অতএব তাঁহার জগৎ সৃষ্টিক্রম কার্য্যটী সাধারণ অভাবমূলক কৰ্ম হইতেই পারে না। সুতরাং ইহা ক্রীড়ারূপ কৰ্মমাত্র। জগৎ সৃষ্টির দ্বারা ঈশ্বর কোনরূপ উদ্দেশ্য সিদ্ধির আশা করেন না। উপরন্তু, কোনও অভাব ও প্রয়োজন নাই বলিয়াই জগৎ সৃষ্টিক্রম ক্রীড়ায় তিনি যত্ন হন। এইরূপে সৃষ্টি ঈশ্বরের স্বতঃস্ফূর্ত, নিত্য উদ্বেলিত, অসীম, অপরিমেয় আনন্দের মূর্ত বিকাশ মাত্র। তজ্জন্ত উপনিষদ্ বলিয়াছেন, “আনন্দাচ্চৈব খল্বিমানি ভূতানি জায়ন্তে। আনন্দেন জাতানি জীবন্তি। আনন্দং প্রায়ন্ত্য-



ভিসংবিশস্তীতি”। (তৈত্তিরীয়োপনিষৎ ৩—৬)। আনন্দ হইতেই সমগ্র বিশ্বচরাচরের সৃষ্টি; আনন্দেই তাহাদের স্থিতি; আনন্দেই তাহাদের লয়। স্বয়ং স্পষ্ট করিয়া নির্দেশ না করিলেও, হাল্লাজের মতবাদে বেদান্ত প্রপঞ্চিত ঈশ্বরলীলাবাদের আভাস পাওয়া যায়। হাল্লাজের মতে, পরমাত্মার তিনটি অবস্থাক্রম।

(১) প্রথম অবস্থা সৃষ্টির পূর্বে তাঁহার নিগুণ ও নির্বিশেষ শুদ্ধ-স্বরূপাবস্থা। এই অবস্থায় শুদ্ধসত্ত্ব পরমেশ্বর নিজেই নিজের সহিত কথোপকথনে রত থাকেন, নিজেই নিজের স্বরূপশোভা নিরীক্ষণ করেন, এবং বিমুগ্ধ হন। ঈদৃশ স্বরূপবিমুগ্ধতার নামই ‘প্রেম’। অর্থাৎ, তৎকালে পরমাত্মা নিজেই নিজের নিগুণ শুদ্ধ স্বরূপের প্রতি প্রেমমুগ্ধ হন। অতএব স্বাত্মপ্রেমই পরমাত্মার স্বরূপের স্বরূপ। ভগবান্ প্রেমস্বরূপ। উক্ত প্রথম অবস্থা পরমাত্মার অনভিব্যক্ত অবস্থা, এবং এই অবস্থায় তিনি নিগুণ, স্বাত্মজ্ঞ, স্বাত্মপ্রেমিক, স্বাত্মানন্দী স্বরূপে বর্তমান থাকেন।

(২) দ্বিতীয় অবস্থায়, পরমাত্মা তাঁহার জ্ঞান, প্রেম ও আনন্দ স্বরূপকে বিভিন্ন গুণ ও নাম রূপে অভিব্যক্ত করেন। ইহাই তাঁহার আন্তর ও প্রথম বিকাশ।

(৩) তৃতীয় অবস্থায়, ঈশ্বর তাঁহার সেই নিরীলা, নিঃসঙ্গ প্রেম ও আনন্দকে বাহ্যিকভাবে প্রকাশ করিতে ইচ্ছুক হন। অর্থাৎ, তিনি স্বীয় প্রেমানন্দঘন স্বরূপকে মূর্ত প্রকাশ করিতে অভিলাষী হন, যাহাতে তিনি তাঁহার নিজেরই স্বরূপের প্রতিমূর্তিকে প্রত্যক্ষ করিতে এবং তাহার সহিত কথোপকথন করিতে পারেন। এই অভিলাষবশবর্তী হইয়া, তিনি স্বীয় গুণ ও নামসম্বলিত প্রতিমূর্তি শূন্য হইতে সৃষ্টি করেন। ইহারই নাম ‘মানব’। ঈশ্বরের পূর্ণ অভিব্যক্তি ও প্রতিচ্ছবি বলিয়া ‘মানব’ ঈশ্বরপদবাচ্য।

অতএব হাল্লাজের মতেও বিশ্বচরাচর ঈশ্বরের প্রেম ও আনন্দের অভিব্যক্তি। আনন্দ হইতেই বিশ্বসৃষ্টি, অভাব হইতে নহে। হাল্লাজ

বলিয়াছেন যে, পরমাত্মার স্বরূপজ্ঞান, প্রেম ও আনন্দের অভাব না থাকিলেও তিনি প্রতিচ্ছবি ও সাথীরূপে মানব সৃষ্টি করেন। তিনি স্বাত্ম-জ্ঞান মাত্রে সন্তুষ্ট না হইয়া অপর এক দর্পণে স্বরূপ প্রত্যক্ষ করিতে ইচ্ছুক ছিলেন; স্বাত্ম প্রেমের একাকিত্বে তৃপ্ত না হইয়া অপর এক প্রেমিকের প্রেমকামী হইয়াছিলেন; নিঃসঙ্গ স্বাত্মানন্দে পরিতৃপ্ত না হইয়া আনন্দের অপর এক অংশীদার অশ্বেষণে উদ্গ্রীব ছিলেন। তজ্জগুই তিনি স্বীয় প্রতিচ্ছবি রূপে, স্বীয় প্রেম ও আনন্দের অংশীরূপে ‘পূর্ণ মানব’ সৃষ্টি করেন। কিন্তু যদি পরমেশ্বর সর্বশক্তিমান ও আশু কাম হন, যদি তিনি প্রথম হইতেই আশুজ্ঞ, প্রেমস্বরূপ ও আনন্দস্বরূপ হন, তাহা হইলে তাঁহার অভাব থাকিবে কিরূপে? সুতরাং সাথীসৃষ্টি অভাবমূলক নহে, ক্রীড়ামূলক। জ্ঞান, প্রেম ও আনন্দের দিক হইতে কোনোরূপ অভাব না থাকিলেও ঈশ্বর লীলাভরে মানব সৃষ্টি করিয়া পুনরায় তাহাতে স্বীয় স্বরূপ প্রত্যক্ষ করেন, তাহার প্রেমে তৃপ্ত হন, তাহাকে স্বীয় আনন্দের অংশী করেন। অতএব জগৎ সৃষ্টি পরিপূর্ণ আনন্দ হইতে উদ্ভূত প্রয়োজনশূন্য ক্রীড়াবিশেষ মাত্র। ইহা স্বীকার না করিলে ঈশ্বরের অসম্পূর্ণতা অনিবার্য। অতএব সম্ভবতঃ হাল্লাজের মতেও, প্রেম ও আনন্দের সাথীরূপে অভিব্যক্ত অথবা মানব সৃষ্টি প্রয়োজনশূন্য ক্রীড়ামাত্র।

হাল্লাজের উক্ত মতবাদ আমাদের কাছে শুদ্ধাধৈতবাদ প্রবর্তক বলভাচার্যের কথা স্মরণ করাইয়া দেয়। বলভের মতেও ঈশ্বর লীলাস্বরূপ। সৃষ্টির পূর্বে তিনি একাকী বিরাজ করিতেছিলেন, কিন্তু একাকী ক্রীড়া অসম্ভব বলিয়া তিনি ক্রীড়ার সাথীরূপে মানব সৃষ্টি করেন, অর্থাৎ মানবরূপে অভিব্যক্ত হইয়া নিজের সহিতই নিজে ক্রীড়ায় মগ্ন হন।

বেদান্তের মতে ব্রহ্ম নিত্য সত্য, অনাদি ও অনন্ত, নিত্য পরিপূর্ণ। তিনি নিত্য সত্তা (Being) এবং নিত্য অপরিবর্তনীয় (Static)। ব্রহ্মের স্বরূপ সত্ত্বে এই মতবাদ গ্রহণ করিলে, পূর্বোল্লিখিত ঈশ্বরলীলাবাদই জগৎ

সৃষ্টির শ্রেষ্ঠ ব্যাখ্যা। ঈশ্বর নিত্যপূর্ণ ও নিত্য অপরিবর্তনীয়, অথচ সৃষ্টরূপ কার্যে প্রবৃত্ত হন। স্তরাং, প্রথমতঃ তাহার সৃষ্টি কার্য্যটী অভাবমূলক কার্য্য নহে, আনন্দোচ্ছাসমূলক ক্রীড়ামাত্র। দ্বিতীয়তঃ সৃষ্টি জগতেও তিনি পরিবর্তিত হন না। শঙ্করের মতে অবশ্য জগৎ ব্রহ্মের বাস্তব পরিণাম নহে, মিথ্যা ‘বিবর্ত্ত’(১) মাত্র। কিন্তু অত্যাগ্ৰ পরিণামবাদী বৈদান্তিকগণের মতেও সৃষ্টি ব্রহ্মার স্বশক্তি বিক্ষেপ মাত্র। সৃষ্টির পূর্বে জীব ও জগৎ ব্রহ্মের হৃদয় চিৎ ও অচিৎ শক্তিদ্বয় রূপে ব্রহ্মেই লীন থাকে, সৃষ্টিকালে প্রপঙ্কিত হইয়া বিশ্বচরাচররূপ ধারণ করে। সৃষ্টির অর্থ এই নয় যে, ব্রহ্ম স্বীয় অংশ বিশেষকে জগদাকারে পরিণত করেন, এবং অত্যাগ্ৰ অংশে অপরিণতই থাকিয়া যান। ব্রহ্ম নিরংশ, অখণ্ডনীয়, অবিভাজ্য সমগ্র সত্তা, তাঁহার অংশ বিভাগ নাই। তজ্জগ্ৰ ঋতিতে (মুণ্ডকোপনিষৎ ১-১-৭) ঈশ্বরের সৃষ্টি কার্য্যকে উর্ণনাভের তন্তুবয়নরূপ কার্য্যের সমতুল বলিয়া বর্ণনা করা হইয়াছে। উর্ণনাভ স্বশক্তি দ্বারা তন্তু বয়ন করে, কিন্তু স্বয়ং তন্তুরূপে পরিণত হয় না। তদ্রূপ, ঈশ্বরও স্বয়ং অপরিণত অপরিবর্তনীয় থাকিয়াই স্বশক্তি বিক্ষেপ দ্বারা জগৎ সৃষ্টি করেন।

স্থিতিবাদ গ্রহণ করিলে, প্রথমতঃ, বেদান্ত সম্বন্ধে লীলাবাদই সৃষ্টি কার্য্যের শ্রেষ্ঠ ব্যাখ্যা বলিয়া মনে হয়। দ্বিতীয়তঃ, হয় শঙ্করের মতানুসারে ব্রহ্মের বাস্তব পরিণতি অস্বীকার করিয়া জগৎকে মিথ্যা বলিয়া গ্রহণ করিতে হয়; নয় পরিণামবাদী বৈদান্তিকগণের মতানুযায়ী জগৎকে অপরিণত ব্রহ্মের শক্তিবিক্ষেপ বলিয়া স্বীকার করিতে হয়। হাল্লাজে অবশ্য ‘বিবর্ত্তবাদ’ অথবা শক্তিবিক্ষেপবাদের প্রপঞ্চনা নাই। তাঁহার মতবাদকে ‘পরিণামবাদ’ও বলা চলে না, কারণ তাঁহার মতে জগৎ শূন্য হইতে সৃষ্ট। অথচ জগৎ ঈশ্বর স্বরূপের দর্পণ ও প্রতিচ্ছবিও বটে। ইহা অযৌক্তিক সন্দেহ নাই। (নিম্নে দেখুন)।

---

(১) কারণ হইতে সত্য কার্য্যোৎপত্তি ‘পরিণাম’; যথা, দুগ্ধ হইতে দধির উৎপত্তি। কারণে মিথ্যাকাবা প্রতীতি ‘বিবর্ত্ত,’ যথা, রজ্জুতে সর্প প্রত্যক্ষ।

অবশ্য বেদান্ত প্রপঞ্চিত লীলাবাদ ও শক্তিবিক্ষেপবাদও সম্পূর্ণ যুক্তি-সঙ্গত নহে। লীলাবাদের বিরুদ্ধে এই আপত্তি হইতে পারে যে, ঈশ্বরের দিক হইতে জগৎ লীলামাত্র হইলেও, সৃষ্ট জীবের দিক হইতে ইহা পরম দুঃখের কারণ। ঈশ্বর যদি স্বপ্রয়োজনানুরোধেও নহে, কেবল মাত্র সামান্য ক্রীড়ার জন্তই জগৎ সৃষ্টি করিয়া অসংখ্য জীবগণকে এরূপ দুঃখ সাগরে নিমগ্ন করিতেছেন, তাহা হইলে তাঁহাকে পরমকরুণাময় বলা যায় কারূপে? ইহার উত্তরে বেদান্ত বলিয়াছেন যে, সৃষ্টি ঈশ্বরের দিক হইতে প্রয়োজনশূন্য হইলেও জীবের দিক হইতে তাহা নহে। সৃষ্টি জীবের কর্ম্ম-নুসারী। কর্ম্মফলের অমোঘ বিধান এই যে, ফলভোগেচ্ছা হইয়া ‘সকাম কর্ম্মে’ রত হইলে তাহার ফলভোগ অবশ্যভাবী, বর্তমান জীবনেই অথবা পরবর্তী জীবনে। কর্ম্মফলের ভোগ পরিসমাপ্ত না হইলে বারংবার জন্ম অনিবার্য, মুক্তিও নাই। তজ্জন্ত কর্ম্মফলোপভোগের জন্তই ভোগাগার সংসার অত্যাবশ্যক। অতএব ঈশ্বর জীবের কর্ম্মানুসারেই সৃষ্টি করেন। এস্থলে পুনরায় প্রশ্ন হইতে পারে যে, পরবর্তী সৃষ্টি অবশ্য পূর্ববর্তী অভুক্ত কর্ম্মোপভোগের জন্তই প্রয়োজন, কিন্তু সর্বপ্রথম সৃষ্টির কারণ কি? ইহার পূর্বে ত কোন সংসার সৃষ্ট হয় নাই, এবং জীবগণও সৃষ্ট হইয়া কর্ম্মে প্রবৃত্ত হয় নাই। তাহা হইলে জীবগণের কর্ম্মক্ষয়ের কোনও প্রশ্নই তৎকালে ছিল না। তৎসম্বন্ধে ঈশ্বর জগৎ সৃষ্টি করিলেন কেন? এই প্রশ্নের উত্তরে বৈদান্তিকগণ “বীজাকুর ত্রায়ের” অবতারণা করিয়াছেন। বীজ হইতে অঙ্কুর, অঙ্কুর হইতে পুনরায় বীজ জন্মে। কিন্তু বীজই অঙ্কুরের পূর্ববর্তী কারণ, অথবা অঙ্কুরই বীজের পূর্ববর্তী কারণ এবং সর্বপ্রথম বীজের কারণ কি, তাহা বলা অসম্ভব। তজ্জন্ত বীজ ও অঙ্কুরের সম্বন্ধকে অনাদি সম্বন্ধ বলা ব্যতীত আর অন্য উপায় নাই। তদ্রূপ, কর্ম্ম হইতে সংসার, সংসার হইতে পুনরায় কর্ম্মের সৃষ্টি হয়। কিন্তু কর্ম্মই সংসারের পূর্ববর্তী কারণ, অথবা সংসারই কর্ম্মের পূর্ববর্তী কারণ, এবং সর্বপ্রথম সংসার সৃষ্টির কারণ

কি, তাহা বলা যায় না। তজ্জন্তু কৰ্ম্ম ও সংসারের অনাদি সম্বন্ধ। অবশ্য, ইহা প্রশ্নের সমাধান নহে, অজ্ঞতা স্বীকার মাত্র। যাহা হউক, লীলাবাদেও এইরূপ আপত্তি হইতে পারে।

শক্তিপ্রপঞ্চবাদে এইরূপ প্রশ্ন হইতে পারে যে, শক্তির আকুঞ্চন ও প্রসারণে শক্তিমানের সত্তার বিকার বা পরিবর্তন সাধিত হয় কি না? যাহা হউক, যদি স্থিতিবাদ গ্রহণ করা হয়, তাহা হইলে লীলাবাদই সৃষ্টির উদ্দেশ্য সম্বন্ধীয় সর্বোত্তম সমাধান বলিয়া মনে হয়। স্থিতিবাদ গ্রহণ করিলে জগৎ সৃষ্টির সম্পূর্ণ স্ফায়সঙ্গত ব্যাখ্যা একেবারেই সম্ভব কিনা, সে বিষয়ে অবশ্য যথেষ্টই সন্দেহের অবকাশ আছে। যাহা হউক, এই গূঢ় প্রশ্নের পুঙ্খানুপুঙ্খ সমালোচনার স্থান ইহা নহে।

স্থিতিবাদ (১) ব্যতীতও পরমেশ্বর সম্বন্ধীয় অপর একটি মতবাদ দৃষ্ট হয়। ইহার নাম গতিবাদ (২)। পাশ্চাত্য দর্শনে বিখ্যাত জ্ঞান্ধাণ দার্শনিক হেগেল ইহার প্রপঞ্চনা করেন। গতিবাদ মতে, পরম সত্তা (The Absolute) নিত্য অপরিবর্তনীয়, নিত্য পরিপূর্ণ সত্তা নহেন; উপরন্তু নিত্য গতিশীল, পরিবর্তনভাগী ও পরিণামশীল। ঈদৃশ নিত্য ঘটনশীলতাই পরমসত্তার স্বরূপ। তিনি অপরিবর্তনীয় সৎও (Being) নহেন; শূন্যগর্ভ অসৎও (Non-Being) নহেন, কিন্তু সৎ ও অসতের সমন্বয় স্বরূপ, অর্থাৎ ঘটনশীল (Becoming)। ঘটনশীলতায় সত্তা ও অসত্তার পরস্পর বিরোধের সমন্বয় ঘটে, কারণ ঘটনশীল বস্তু কেবল সৎও নহে কেবল অসৎও নহে, উভয়ের সমাহার। যথা, বীজ ঘটনশীল, অর্থাৎ ক্রমান্বয়ে অঙ্কুরে পরিণত হয়। এস্থলে, বীজ বীজরূপে সৎ, অঙ্কুররূপে অসৎ। কিন্তু বীজ শুধু বীজই নহে, অঙ্কুরেও অচিরে পরিণত হইবে। অতএব ইহা কেবল বর্তমান বীজ নহে, ভবিষ্য অঙ্কুরও; কেবল সৎ নহে, অসৎও। বর্তমানের ভবিষ্যতে পরিণতি

---

(১) Static Conception of God as Being. (২) Dynamic Conception of God as Becoming.

ঘটনশীলতার মূলকথা। সুতরাং, ঘটনশীলতা বর্তমান সত্তা ও অবশ্যস্বাবী অসত্তার সমাহার। এইরূপে, পরমসত্তা নিত্যঘটনশীল, নিত্যগতিমান, নিত্য পরিণামী। ঈদৃশ গতিবাদ স্বীকার করিলে সৃষ্টি কার্যটা অনায়াসেই যুক্তিযুক্তভাবে ব্যাখ্যা করা সম্ভব হয়। অনতিব্যক্ত পরমসত্তা স্বভাবতঃই ক্রমান্বয়ে জগতে অভিব্যক্ত হন। ঈদৃশ অভিব্যক্তিই তাঁহার স্বরূপ বলিয়া, ইহা তাঁহার অসম্পূর্ণতা স্ফোটক নহে। বীজ অন্তর্নিহিত শক্তি বলেই অঙ্কুরে স্বভাবতঃই পরিণত হয়। সুতরাং বীজের অঙ্কুরে অভিব্যক্তি বীজ সত্তার অসম্পূর্ণতার পরিচায়ক নহে, কারণ পূর্বেই উক্ত হইয়াছে যে, বীজ বীজই নহে শুধু ভবিষ্য অঙ্কুবও। অতএব বীজস্বরূপ = বর্তমান বীজ + ভবিষ্য অঙ্কুর বলিয়া বীজ হইতে অঙ্কুর সৃষ্টি স্বভাবজ কার্য মাত্র। এইরূপে, অব্যক্ত হৃদয় পরমাত্মা স্বভাববশেই স্থলজগতে ক্রমান্বয়ে প্রপঞ্চিত হইতেছেন বলিয়া সৃষ্টির উদ্দেশ্য সম্বন্ধে কোনো প্রশ্নই উঠে না। জগৎসৃষ্টির বাখ্যা রূপে, স্থিতিবাদ অপেক্ষা গতিবাদই শ্রেয়ঃ।

জীলী প্রপঞ্চিত মতবাদেও উক্ত গতিবাদের আভাস পাওয়া যায়। জীলীর মতেও হৃদয় অব্যক্ত পরমাত্মা স্বভাবতঃই ক্রমান্বয়ে স্থল বিশ্বচরাচরে অভিব্যক্ত হন।<sup>১</sup> অতএব পরমাত্মার স্বভাবই সৃষ্টির কারণ, অভাব নহে। ইহা দার্শনিক দৃষ্টিভঙ্গী। কিন্তু ধর্ম বিষয়ক দৃষ্টিভঙ্গীর দিক্ হইতে, জীলী ঈশ্বরের করুণাকেই জগৎসৃষ্টির কারণ বলিয়াছেন। করুণা, অভাব অথবা প্রয়োজন নহে, কিন্তু ক্রীড়ার ছায় পূর্ণতারই বাহ্যিক অভিব্যক্তি মাত্র।

অতএব, সৃষ্টির মূল উদ্দেশ্য সম্বন্ধে হৃদয়গণ ভিন্ন মত। সাধারণতঃ, পঞ্চবিধ উদ্দেশ্যের উল্লেখ বিভিন্ন হৃদয় মতবাদে পাওয়া যায়। যথা :—  
(১) মানবরূপ দর্পণে স্বীয় প্রতিচ্ছবি দর্শন দ্বারা আত্মজ্ঞান ও তজ্জনিত আনন্দ লাভেচ্ছা। (২) আত্মজ্ঞান ও তজ্জনিত আনন্দের অভাব না থাকিলেও,

মানবরূপ সাখীর দ্বারা পুনরায় ঈদৃশ জ্ঞান ও আনন্দ লাভেচ্ছা। (৩) পরিপূর্ণ আনন্দোচ্ছৃসিত ক্রীড়া। (৪) স্বভাবজ অভিব্যক্তি। (৫) করুণা হুফী ৪২ ৪৩

## সৃষ্টিপ্রক্রিয়া

হল্লাজের মতামুযায়ী সৃষ্টিপ্রক্রিয়া উপরে বিবৃত হইয়াছে। (পৃঃ ৪৪)—ইহার মতে, ঈশ্বরের ত্রিবিধ অবস্থা—(১) অনভিব্যক্ত, স্বগতভেদহীন, নিগুণ, শুদ্ধস্বরূপাবস্থা, (২) গুণ ও নামসমূহে অভিব্যক্ত স্বগতভেদাবস্থা, (৩) মানব-রূপে অভিব্যক্ত স্বগতভেদাবস্থা।

জীলীর মতকে বিজ্ঞানবাদী হুফীগণের মতরূপে গ্রহণ করা যায়। জীলীর মতে, পরমাত্মা বিজ্ঞানস্বরূপ এবং জগৎ ঈশ্বরের জ্ঞানের অভিব্যক্তি মাত্র। সৃষ্টিপ্রক্রিয়া দ্বারা পরমাত্মা অভিব্যক্ত হন এবং স্বীয় সত্তাকে উপলব্ধি করেন। পূর্বেই উক্ত হইয়াছে যে, জীলীর মতে দ্রব্য ও গুণ অভিন্ন (পৃঃ ২৯)—সৃষ্টি পরমাত্মস্বরূপের গুণাবলীতে অভিব্যক্তি মাত্র এবং ঈদৃশ গুণাবলীর সমাহারই জগৎপ্রপঞ্চ। পুনরায় পরমাত্মস্বরূপের গুণাবলীতে অভিব্যক্তি পরমসত্তার আত্মজ্ঞানের নামান্তর মাত্র। পরমাত্মা স্বীয় সত্তাকে গুণাবলীতে অভিব্যক্ত করিয়া জগৎ সৃষ্টি করিতেছেন—ইহার অর্থ এই যে তিনি স্বয়ং স্বীয় স্বরূপকে জানিতেছেন। অতএব পরমাত্মা ও জগৎ পরস্পরাশ্রয়ী। আরবীও বলিয়াছেন, “ঈশ্বর আমাদের নিকট অত্যাৱশ্যক—কারণ, আমাদের অস্তিত্ব ঈশ্বরের উপর নির্ভর করে। আমরাও ঈশ্বরের নিকট অত্যাৱশ্যক, কারণ আমাদের ভিতর দিয়াই ঈশ্বর নিজের নিকট নিজে প্রকটিত হইতেছেন।” সত্তা ও বিজ্ঞান পরস্পর অভিন্ন এবং জগৎসৃষ্টি সত্তার স্বরূপাভিব্যক্তি ও স্বরূপজ্ঞান বলিয়া, বিজ্ঞানই জগতের প্রকৃত উপাদান; জগৎ জড় নহে, বিজ্ঞানময়। জীলী জগতের বিজ্ঞানময়তার নিম্নলিখিত প্রমাণ দিয়াছেন :—

আমরা ঈশ্বরের স্বরূপ, গুণ ও নামে বিশ্বাস করি। এই রূপে, ঈশ্বর আমাদের বিশ্বাসেই আমাদের নিকট অভিব্যক্ত হন। কিন্তু বিশ্বাস স্বয়ং

বিজ্ঞান অথবা চিন্তাশ্রয়ী ; অর্থাৎ বিশ্বাস মানসিক ভাবনা অথবা চিন্তাবিশেষ । অতএব ঈশ্বর বিজ্ঞান অথবা চিন্তাতেই আমাদের নিকট অভিযুক্ত হন । কিন্তু ঈশ্বরের অভিযুক্তিই জগৎ । সুতরাং, জগৎও বিজ্ঞানে অভিযুক্ত হয় । এতদ্রূপে, জগৎ বিজ্ঞানাশ্রয়ী ও বিজ্ঞানোদ্ভূত । বিখ্যাত পাশ্চাত্য দার্শনিক বার্কলির এবং বৌদ্ধ বিজ্ঞানবাদের গ্রাম জীলীর মতে, জ্ঞান না থাকিলে জ্ঞেয় বস্তু থাকিতে পারে না । বস্তুতঃ, জ্ঞেয় বস্তু জ্ঞাতার জ্ঞানের সন্যাহার মাত্র । বস্তু গুণাবলীর সমষ্টি মাত্র, এবং গুণাবলী বিজ্ঞান বা চিন্তার সমষ্টিমাত্র । যথা—পুষ্প রক্তবর্ণ, সুগন্ধ, পেলবতা প্রভৃতি গুণের এক সমষ্টি, এবং এই সকল গুণ জ্ঞাতার সংবেদন (sensation) মাত্র—অর্থাৎ দর্শন, আশ্রাণ ও স্পর্শনমাত্র । সংবেদন মানসিক ভাবনা সুতরাং, জ্ঞাতা না থাকিলে সংবেদন নাই, সংবেদন না থাকিলে গুণ নাই, গুণ না থাকিলে বস্তুও নাই । অতএব জ্ঞাতা না থাকিলে জ্ঞেয়বস্তুও নাই । বস্তু জ্ঞানমাত্র । কিন্তু বস্তুর অস্তিত্ব জ্ঞানের অস্তিত্বের উপর নির্ভর করিলেও ঐ জ্ঞান ব্যক্তির জ্ঞান নহে, ঈশ্বরের জ্ঞান । বস্তু ব্যক্তির জ্ঞানাশ্রয়ী হইলে, যে সময় সেই ব্যক্তি বস্তুটাকে জানিতেছে না, সেই সময়ে বস্তুটাও অসৎ হইয়া যাইতেছে, ইহাই স্বীকার করিতে হয় । কিন্তু পুষ্পটিকে আমি না জানিলেও সে বিद्यমানই থাকে । অতএব, বস্তু ব্যক্তির জ্ঞানাশ্রয়ী নহে, ঈশ্বরের জ্ঞানাশ্রয়ী । ঈশ্বর সর্বদাই সর্ববস্তু জানিতেছেন এবং সেই জ্ঞানই বস্তুর অস্তিত্ব । সুতরাং, জীলীপ্রমুখ হুফীবিজ্ঞানবাদিগণ ব্যক্তি-বিজ্ঞানবাদী ( Subjective Idealist ) নহেন, পরাবিজ্ঞানবাদী ( Objective Idealist ) । জামীও বলিয়াছেন : “বুদ্ধিহীন দার্শনিকগণই কেবল জগৎকে মানসিক ভাবনামাত্র বলিয়া মনে করেন । জগৎ ভাবনা অথবা জ্ঞান নিশ্চয়ই, কিন্তু তাঁহারা সেই মহান্ জ্ঞাতাকে (ঈশ্বরকে) দেখিতে পান না ।” জীলীর মতে, জগৎ ঈশ্বর অথবা ‘পূর্ণমানব’ের জ্ঞানমাত্র । পূর্ণমানব ঈশ্বরের পরিপূর্ণ অভিযুক্তি । তিনি জড়জগৎকে বিজ্ঞানস্বরূপ, অর্থাৎ ঐশ্বরিক গুণাবলী সমষ্টিস্বরূপ এবং ঈশ্বর ও স্বীয় স্বরূপের সহিত অভিন্ন বলিয়া উপলব্ধি



করেন। সাধারণ মানব অবস্থা জগৎকে জড়রূপে এবং স্বীয় স্বরূপ হইতে ভিন্ন বলিয়াই মনে করেন।

জীলী সৃষ্টিপ্রক্রিয়াকে দর্শন ও ধর্ম উভয় দিক্ হইতেই আলোচনা করিয়াছেন। তাঁহার মতে তত্ত্ববিজ্ঞা বা দর্শনশাস্ত্রের (Ontology) দিক্ হইতে ঈশ্বরের ত্রিবিধ অবস্থা।

(১) প্রথম অবস্থা নিগুণ, নির্বিশেষ, নিরপেক্ষ, শুদ্ধস্বরূপাবস্থা বা সত্তা মাত্র। ঈদৃশ শুদ্ধস্বরূপের আন্তর ও বাহ্যিক দুইটা দিক্ (aspect)।

(ক) আন্তর রূপের নাম “ঘনাকার” (আল্ আমা)। এই অবস্থায় পরমায়া সম্পূর্ণরূপে স্বাত্মমগ্ন, সম্পূর্ণরূপে অনভিব্যক্তস্বরূপ, সম্পূর্ণরূপে নিরপেক্ষ ও সম্বন্ধবিহীন। অর্থাৎ এই অবস্থায় তিনি অতি সূক্ষ্মাবস্থা, অব্যক্ত-স্বরূপ বলিয়া স্বীয় সত্তার সহিতও সম্বন্ধবিহীন। তাঁহার জ্ঞেয়বস্তু কিছুই নাই, এবং তিনি কিছুই জানিতেছেন না। সাংখ্যাবর্ণিত প্রলয়কালীন ‘প্রকৃতি’, বা ‘প্রধানের’ আয় তিনি ভবিষ্য সৃষ্টির সূক্ষ্মাতিসূক্ষ্ম বীজমাত্ররূপে বর্তমান থাকেন, বাস্তবরূপে নহে। (খ) বাহ্যিকরূপের নাম “নিরংশসত্তাজ্ঞান” (আত্মাদিরাহ্)। এই অবস্থায় শুদ্ধস্বরূপ পরমায়া নিজেকে নিজে জগদবহির্ভূত সত্তারূপে জানেন। অর্থাৎ শুদ্ধসত্তা জ্ঞাতারূপে জ্ঞেয়রূপ স্বীয় শুদ্ধসত্তারই সহিত সম্বন্ধবিশিষ্ট।

এই প্রথম অবস্থা পরমেশ্বরের কেবল, অনভিব্যক্ত অবস্থা। এই অবস্থায় আন্তররূপে তিনি সূক্ষ্ম বীজমাত্র; বাহ্যিকরূপে সূক্ষ্ম বীজমাত্র হইয়াও আত্মজ্ঞ। এই রূপদ্বয় পরস্পরবিরোধী হইলেও পরমায়াসত্তায় সামঞ্জস্য প্রাপ্ত হয়।

(২) দ্বিতীয় অবস্থা নিরংশ, স্বগতভেদবিহীন সত্তাবস্থা। এই অবস্থারও আন্তর ও বাহ্যিক উভয়রূপ। (ক) আন্তররূপের নাম “তৎ-ত্ব” (হুইয়াহ্)। এই অবস্থায়, কেবলসত্তা বহুবিরোধী রূপেই নিজেকে জানেন। (খ) বাহ্যিক-রূপের নাম “আগ্নি-ত্ব” (অনিয়াহ্)। এই ক্ষেত্রে, কেবলসত্তা বহুর মূল-সত্যরূপেই নিজেকে জানেন।

এই দ্বিতীয় অবস্থাতেও, পরমেশ্বর অনভিব্যক্তস্বরূপ, কিন্তু আত্মজ্ঞ। আস্তররূপে তিনি “সে”, অর্থাৎ বহুবিরোধী এক ; বাহ্যিকরূপে তিনি “আমি”, অর্থাৎ বহু-আশ্রয় এক।

(৩) তৃতীয় অবস্থায়, পরমেশ্বর সাংশ অথবা স্বগতভেদবান্ সত্তা (আহদিয়াহ্)। এই অবস্থায় পরমেশ্বর নামরূপবিশিষ্ট জগৎপ্রপঞ্চে অভিব্যক্ত হন। স্বপ্ন বীজভাব পরিত্যাগ করিয়া তিনি স্থূল বাস্তবরূপে প্রকাশিত হন। তৎকালে স্বপ্নাবস্থার ঘনাককার বিদূরিত হইয়া সত্তালোক উদ্ভাসিত হয়। অর্থাৎ, পরমেশ্বর ক্রমাগত আত্মজ্ঞান, নিরংশসত্তাজ্ঞান ও সাংশসত্তাজ্ঞান লাভ করেন। তিনি নিজেকে এক ও বহু উভয়রূপেই জানেন—এক বহুর সহিত অভিন্ন, বহু একের সহিত অভিন্ন।

জীলীর মত বহুলাংশে হেগেল প্রপঞ্চিত পরাবিজ্ঞানবাদ (Objective Idealism) এবং বিরোধসামন্বয়িক ক্রমবিবর্তনবাদের (Dialectical Evolution) সমতুল। প্রথমাবস্থায়, শুদ্ধস্বরূপমাত্র পরমসত্তায় জ্ঞেয়শূন্য আস্তররূপ ও সত্তামাত্রজ্ঞ বাহ্যিকরূপে পরস্পর বিরোধ বিদ্যমান। প্রথমরূপে তিনি অব্যক্ত বীজমাত্র সত্তা, জ্ঞেয়ও নাই, জ্ঞানও নাই। দ্বিতীয়রূপে তিনি অব্যক্ত বীজমাত্র সত্তা হইলেও, নিজেই জ্ঞেয় ও জ্ঞাতা। এই বিরোধ দ্বিতীয় নিরংশসত্তাবস্থায় সমন্বয় প্রাপ্ত হয়। পুনরায়, দ্বিতীয় অবস্থাতেও বিরোধী রূপদ্বয়ের উদ্ভব হয়—আস্তর ‘তৎ-ত্ব’ রূপ ও বাহ্যিক ‘আমি-ত্ব’ রূপ। প্রথমরূপে তিনি বহু-বিরোধী, দ্বিতীয়রূপে তিনি বহুর আশ্রয়। এই বিরোধ তৃতীয় সাংশ সত্তাবস্থায় সমন্বিত হইয়া যায়। এই অবস্থায়, স্বরূপ গুণে এবং গুণ স্বরূপে প্রকটিত হয়, এবং গুণাবলীর পরস্পর প্রভেদ লোপ প্রাপ্ত হয়। এইরূপে অনভিব্যক্ত স্বপ্ন সত্তা ক্রমাগত প্রতি স্তরে বিরোধদ্বয়ের ভিতর দিয়াই সামঞ্জস্য প্রাপ্ত হইয়া অভিব্যক্তি লাভ করে।

অতএব পরমাত্মার দ্বিরূপ—অনভিব্যক্ত এবং অভিব্যক্ত। অনভিব্যক্তরূপে তিনি নিগূর্ণ, শুদ্ধসত্তামাত্র ; অভিব্যক্তরূপে তিনি গুণাবলীর সমষ্টি মাত্র।

ঈদৃশ অনতিবাক্ত শুদ্ধসত্তা অথবা কেবলাত্মার পূর্ণ ও সর্বোৎকৃষ্ট অতিবাক্তি 'ঈশ্বর' (আল্লাহ্ অথবা ইলাহিয়াহ্)। কেবলাত্মা নিরপেক্ষ, সম্বন্ধশূন্য, এবং স্রষ্টা নহেন, কারণ সেই অবস্থায় কিছুই সৃষ্ট হয় নাই। কিন্তু ঈশ্বর সৃষ্টজগতের (আল্ খালাক্) স্রষ্টা (আল-হাক্)। ঈশ্বর কেবলাত্মার গুণসমষ্টি বলিয়া অদৃশ, কিন্তু তাঁহার কার্যাবলীই কেবল দৃষ্ট হয়। কেবলাত্মার তৃতীয় ও শেষ অবস্থা স্বগতভেদবান্ সত্তা, অথবা বহর মধো একত্ব (ওয়াহিদিয়াহ্)। কিন্তু ঈশ্বরবস্থা (ইলাহিয়াহ্) একের মধো বহুত্ব। অতএব প্রকৃতপক্ষে ঈশ্বরবস্থা কেবলাত্মার তৃতীয়াবস্থার পরবর্তী অবস্থা। অর্থাৎ, সৃষ্টিক্রম চতুর্বিধ :—(১) অনতিবাক্ত হুফ্মাতিহুফ্ম বীজাবস্থা। (২) অনতিবাক্ত স্বাত্ম-জ্ঞানাবস্থা। (৩) প্রথম অতিবাক্ত বহর একত্বাবস্থা<sup>১</sup>। (৪) দ্বিতীয় অতিবাক্ত ঈশ্বরবস্থা অথবা একের বহুত্বাবস্থা<sup>২</sup>। প্রথমাবস্থার তিনি তমসাক্ষর অবাক্ত হুফ্ম শক্তিমাত্র। দ্বিতীয়াবস্থায় তিনি সাত্মজ্ঞানী অবাক্ত হুফ্মশক্তি। তৃতীয়াবস্থায় তিনি বহর মুলীভূত এক। চতুর্থাবস্থায় তিনি একের পরিণতি বহু। তৃতীয় ও চতুর্থাবস্থায় প্রভেদ এই যে, তৃতীয়াবস্থায় তিনি পরমেশ্বর, চতুর্থাবস্থায় তিনি জগৎ। পরমেশ্বর ও জগৎ অভিন্ন, কিন্তু এক অভিন্ন সত্তাকে দুইটা বিভিন্ন দিক্ হইতেও গ্রহণ করা যায়। পরমেশ্বরের দিক্ হইতে একত্ব ও জগতের দিক্ হইতে বহুত্ব—একই সত্তার দুইটা বিভিন্ন রূপমাত্র।

পূর্বেই উক্ত হইয়াছে যে, জীলীর মতে, দর্শনের দিক্ হইতে পরমাত্মার ক্রমবিবর্তিত ত্রিবিধ অবস্থা। কিন্তু ধর্ম্মতত্ত্বের দিক্ হইতে তাঁহার মতে, ঈশ্বরের ক্রমবিবর্তিত পঞ্চ অবস্থা। কিন্তু আশ্চর্য্যের বিষয় এই ক্রমের সহিত পূর্বোক্ত দর্শনসম্মত ক্রমের কোনও সামঞ্জস্য নাই। যাহা হউক, পঞ্চক্রম নিম্নলিখিত রূপ :—(১) ঈশ্বর (ইলাহিয়াহ্) (২) নিরংশ একত্ব (অহাদিয়া) (৩) সাংশ একত্ব (ওয়াহিদিয়াহ্), (৪) কারণা (রাহমানিয়া), (৫) ঐশ্বর্য্যা অথবা প্রভুত্ব (করুবিয়াহ্)। ধর্ম্মের দিক্ হইতে ঈশ্বরত্ব (আল্লাহ্) কেবলাত্মা

এবং সকল গুণের আধার। অতএব, ঈদৃশ সর্বগুণোপেত ঈশ্বরের দ্বিতীয় নিরংশ একত্বাবস্থা দার্শনিক ক্রমের নিরংশ একত্বাবস্থার সমান হইতে পারে না, কারণ এই শেষোক্ত নিরংশ একত্বাবস্থা নিগুণ অবস্থা। দর্শনের দিক হইতে পরমাত্মা পূর্বে নিগুণ, পরে সগুণ। বর্ষের দিক হইতে ঈশ্বর সর্বদাই সগুণ। অতএব পূর্বোক্ত বর্ষক্রমের নিরংশ একত্বাবস্থার অর্থ কেবল এই হইতেই পারে যে, ঈদৃশ অবস্থায় সর্বগুণমণ্ডিত ঈশ্বর জীবজগদ্রূপে অভিযুক্ত হন নাই। হুতায় সাংশ একত্বাবস্থাতেই ঈশ্বর জীবজগতে অভিযুক্ত হন। চতুর্থ ও পঞ্চমাবস্থাকে প্রকৃতপক্ষে ‘অবস্থা’ বলা যায় না; ইহারা গুণাবলীর ছোটক মাত্র। কারণ গুণই জগৎ সৃষ্টির মূলীভূত কারণ। করুণাবশবস্তী হইয়াই ঈশ্বর স্বীয় স্বরূপকে বিশ্বচরাচরে অভিযুক্ত করিয়া ইহাকে স্বীয় দর্পণ অথবা প্রতিচ্ছবিরূপে সৃষ্টি করেন। করুণাবশবস্তী হইয়াই তিনি প্রতি অণুপরমাণুতে লীন হন। ঐশ্বর্যাগুণ প্রভৃৎ, সর্বজ্ঞত্ব প্রভৃতি গুণের সমষ্টি।

অতএব জীর্ন। তত্ত্ববিদ্যা ও বর্ষতত্ত্ব এই উভয় দিক হইতে দুইটা বিভিন্ন সৃষ্টিক্রমের উল্লেখ করিয়াছেন। ইহাদের তুলনা করিলে উভয়ের প্রভেদ সুস্পষ্ট হইবে। (১) দার্শনিকের নিকট প্রারম্ভে কেবলাত্মা শুদ্ধ জ্ঞানস্বরূপ, নিগুণ; পরে তাঁহার স্বরূপ গুণাবলীরূপে অভিযুক্ত হইলে তিনি সগুণত্ব প্রাপ্ত হন। ভক্তের নিকট ঈশ্বর আদিকাল হইতে, শাস্ততভাবে অনন্ত-কল্যাণগুণমণ্ডিত। (২) দার্শনিকের নিকট জীবজগৎ ঈশ্বরের গুণাবলীর নামান্তর মাত্র। অর্থাৎ, পরমেশ্বরস্বরূপের গুণাবলীতে পরিণতিই জগৎ সৃষ্টি। পরমাত্মার অভিযুক্তি একবিধ, গুণাভিযুক্তি অথবা জগদভিযুক্তি; দ্বিবিধ, গুণাভিযুক্তি এবং জগদভিযুক্তি নহে। সূত্রাং জগৎ পরমেশ্বরের সত্যসমূহ, সত্যের পরিণাম ভিন্ন আর কিছুই নহে। ভক্তের নিকট, ঈশ্বর স্বায় গুণ ও শক্তিবলে শূন্য হইতে জগৎ সৃষ্টি করিয়াছেন। জগৎ ঈশ্বরের স্বরূপাভিযুক্তি বা গুণাবলীর সমাহার নহে। গুণাবলীর সাহায্যে শূন্য হইতে সমূহ মাত্র। (৩) দার্শনিকের নিকট অব্যক্তাবস্থা বীজরূপ আত্মার স্বরূপ

নিহিত শক্তিই সৃষ্টি অথবা অভিব্যক্তির কারণ (পৃঃ ৫১)। কিন্তু ভক্তের নিকট, ঈশ্বরের করুণাই ভগতের কারণ। করুণাপরবশ হইয়াই ঈশ্বর জীব সৃষ্টি করিয়া তাহাতে স্থায় স্বরূপ প্রকটিত করেন। (৪) দার্শনিকের নিকট, পরমতত্ত্ব পরিবর্তনহীন, নিতাপরিপূর্ণ স্থিতিশীল সত্তা (static) নহেন ; নিত্য-অভিব্যক্তিশীল, নিত্য পরিণামী গতিশীল সত্তা (dynamic)। ভক্তের নিকট, ঈশ্বর শাস্ত, অপরিবর্তনীয়, নিত্যাপরিপূর্ণ পুরুষোত্তম।

পরিশেষে, ইবনুল আরবী ও জামীর মতের সংক্ষেপে উল্লেখ করিব। আরবীর মতেও শুদ্ধসত্তা, অবাক্তস্বরূপ পরমাত্মা স্বভাববশেই ক্রমাগ্রে অভিব্যক্তিস্বরূপ হন এবং পরিশেষে ‘পূর্ণমানবে’ পূর্ণ প্রকাশ লাভ করেন। তিনি ঈদৃশ অভিব্যক্তির পঞ্চবিধ স্তরের উল্লেখ করিয়াছেন :—(১) নিগুণ—স্বরূপ, (২) গুণাবলী, (৩) কার্যাবলী, (৪) সামান্য, (৫) বিশেষ। প্রতি পরবর্তী স্তর প্রতি পূর্ববর্তী স্তরের অনুরূপ বা প্রতিচ্ছবি। এতদ্রূপে পরম-স্বরূপ জ্ঞান, শক্তি, সৌন্দর্য, ঐশ্বর্য প্রভৃতি গুণাবলীতে অভিব্যক্ত হয় ; গুণাবলী হইতে সৃষ্টি প্রভৃতি কার্যের উদ্ভব হয়। প্রথম সৃষ্টি সামান্য (Universal) অথবা জাতি ; দ্বিতীয় সৃষ্টি বিশেষ (Particular) অথবা ব্যক্তি। অর্থাৎ, প্রথমে ‘গোত্’, ‘বৃক্ষত্’ প্রভৃতি সাধারণ জাতি সৃষ্ট হয় ; তৎপরে প্রথম গো, দ্বিতীয় গো প্রভৃতি বিভিন্ন গো’র উদ্ভব হয়—ইহাদের সকলেরই মধ্যে ‘গোত্’ বর্তমান। জাতি ব্যক্তির দ্বারাই অভিব্যক্ত হয় ; ব্যক্তি জাতিরই প্রতিচ্ছবি বা অনুরূপ। সামান্য বিশেষের আদিক্রম (Prototype) এবং বিশেষ সামান্যানুসারেই সৃষ্টি। একটা সাধারণ দৃষ্টান্তের সাহায্যে ইহা স্পষ্ট হইবে। কুম্ভকার একটা ঘট নিৰ্ম্মাণ করিতে অভিলাষী। তাহার মনে, প্রথমে, ঘটটির সম্বন্ধে সাধারণ ধারণা আছে, এবং সেই ধারণা অনুসারেই সে তৎপরে নানাবিধ ঘট্টের সৃষ্টি করে—ঘটসমূহ তাহার ঘটসম্বন্ধীয় জ্ঞান, চিন্তা বা ধারণার বাহ্যিক প্রতীক মাত্র। অতএব ঘটজ্ঞান ঘট্টের পূর্ববর্তী কারণ, ঘট ঘটজ্ঞানের পরবর্তী মূর্ত্ত অভিব্যক্তি। এইরূপে, প্রত্যেক বস্তু

তৎসম্বন্ধীয় ধারণা হইতেই উদ্ভূত হয়। সূত্রাং, সৃষ্টির প্রারম্ভে ঈশ্বরের মনে ভবিষ্যৎ সৃষ্টি সম্বন্ধে ধারণা বা জ্ঞানের উদ্ভব হয়; এবং ‘সামান্য’ বা ‘জাতি’ এই সকল ঐশ্বরিক ধারণারই বাহ্যিক প্রতিচ্ছবি। অবশেষে ঈদৃশ ‘সামান্য’ বা জাতি অনুসারে তিনি ‘বিশেষ’ বা বিভিন্ন ব্যক্তি সৃষ্টি করেন। যথা,—তাহার মনে ‘মানব’ সম্বন্ধে ভাবনার উদয় হয়; এই ভাবনা অথবা চিন্তাই ‘মানবত্ব’ জাতি এবং এই জাতি অনুসারেই তিনি রাম, গ্রাম প্রভৃতি ব্যক্তির সৃষ্টি করেন।

অত্যাশ্চর্য্য বৈসাদৃশ্য থাকিলেও, সামান্য ও বিশেষের পরস্পর সম্বন্ধ বিনয়ে আরবীর মত প্রখ্যাত গ্রীক দার্শনিক প্লেটোর মতানুসার। প্লেটোর মতেও, সামান্য ‘বিশেষের’ আদিক্রম, বিশেষ সামান্যের প্রতিচ্ছবি।

জানীর মত বহুলাংশে আরবীর মতানুসার। জানীর মতে অব্যক্ত পরমাত্মার অভিব্যক্তি বস্তুস্বরূপ। যথা,—(১) নিশ্চল স্বরূপ, (২) সামান্য, (৩) বিশেষ, (৪) বস্তুর নাম ও স্থান, (৫) বস্তুর নানাবিধ রূপ, গুণ ইত্যাদি, (৬) ইহাদের নানা প্রকারভেদ। এইরূপে, নিশ্চল পরমাত্মা সর্বপ্রথম নিজের নিকটই স্বীয় সত্তাকে অভিব্যক্ত করেন, অর্থাৎ ভবিষ্যৎ জগতের আদিক্রম চিন্তা করেন; তৎপরে এই আদিক্রম বা ‘সামান্য’ অনুসারেই তিনি ‘বিশেষ’ বা বিবিধ বস্তু সৃষ্টি করেন; তৎপরে ক্রমান্বয়ে, বস্তুজাতের নাম, স্থান, বিবিধ রূপ, গুণ, কার্য্য প্রভৃতি সৃষ্টি করেন।

সংক্ষেপে,(১) বিজ্ঞানবাদী স্থলীগণের মতে, অব্যক্ত হুস্ম পরমাত্মাই স্থূল বিশ্বপ্রপঞ্চে ক্রমান্বয়ে অভিব্যক্ত হন। এই মতানুসারে তাঁহাদিগকে পরিণামবাদীও বলা উচিত, কারণ অঙ্কুর যেরূপ বীজের তরুণ জগৎ পরমেশ্বরেরই বাস্তব পরিণাম মাত্র।

(২) কিন্তু একই সঙ্গে তাঁহারা ইহাও বলিয়াছেন যে,ঈশ্বর শূন্য হইতে জগৎ সৃষ্টি করেন। তাহা হইলে, জগতে ঈশ্বর অভিব্যক্ত বা পরিণত হন কিরূপে ?

(১) Intelligible world of Ideas. (২) Sensible world of objects.

শূন্য হইতে জগৎ সৃষ্টি করিয়া, তাহাতে তৎপরে স্বীয় স্বরূপ, গুণাবলী ও নামসমূহ অঙ্কিত করিয়া, তাহাকে স্বীয় দর্পণ বা প্রতিচ্ছবি করিলেও, তাহা ঈশ্বরস্বরূপের অভিব্যক্তি বা পরিণাম কদাপি নহে। এইমতে জগতের উপাদান কারণ (Material cause) শূন্য মাত্র, ঈশ্বর নহেন; ঈশ্বর জগতের আকার কারণ (Formal cause) ও নিমিত্ত কারণ মাত্র। যথা,—মৃত্তিকা মৃগ্ময় ঘটের উপাদান কারণ, ডিম্বাকৃতি তাহার আকার কারণ। সুবর্ণ বলয়ের উপাদান কারণ, গোলাকৃতি ইহার আকার কারণ, ইত্যাদি। মৃত্তিকাপিও লইয়া কুম্ভকার তাহাকে ডিম্বের আকার প্রদান করে। ঈশ্বরও শূন্য হইতে জগৎ সৃষ্টি করেন স্বীয় গুণ ও নাম অঙ্কিত করিয়া, কিন্তু স্বীয় সত্তা হইতে নহে। সুতরাং, প্রথম মতানুসারে, জগৎ ঈশ্বরের পরিণাম; এমন কি, পূর্ণ মানব ঈশ্বর হইতে অভিন্ন। দ্বিতীয় মতানুসারে, ঈশ্বর জগতের উপাদান নহেন। বিজ্ঞানবাদী হুফীগণের মতবাদ এই দিক হইতে অযৌক্তিক, কিন্তু তাঁহারা এই দোষ ক্ষালনের প্রচেষ্টা করেন নাই। উপরন্তু জগতের যে শূন্য হইতে উৎপত্তি তাহা আরবী, নাসাফী প্রভৃতি অল্পসংখ্যক হুফী বাতীত সকল হুফীই পুনঃ পুনঃ বলিয়াছেন। কি কারণবশতঃ তাঁহারা এই মতবাদ এক্রপ সজোরে প্রচার করিয়াছেন, তাহা নিম্নে আলোচিত হইবে। (“জগতের স্বরূপ” দেখুন। পৃঃ ৬৫)

সনাতন ইসলামপন্থী কালাবাদীপ্রমুখ হুফীগণের মতে অবশ্য ঈশ্বরের উপাদানকারণত্বের সম্বন্ধে কোনো প্রশ্নই উঠে না। ঈশ্বর সম্পূর্ণ রূপে জগদ-বহির্ভূত ও জগৎ হইতে ভিন্ন, এবং কেবল ইচ্ছা বলেই অসত্তা অথবা শূন্য হইতে জগৎ সৃষ্টি করিতেছেন। জগৎ ঈশ্বরের অভিব্যক্তি, পরিণাম, প্রতিচ্ছবি অথবা ঈশ্বর হইতে অভিন্ন কদাপি নহে।

বিজ্ঞানবাদী হুফীগণের নিগূর্ণ-সগুণবাদ বেদান্তে দৃষ্ট হয় না। বেদান্ত-মতে ব্রহ্ম সর্বদাই নিগূর্ণ (শঙ্কর); অথবা সর্বদাই সগুণ (রামানুজ প্রভৃতি); প্রথমে নিগূর্ণ, পরে সগুণ নহে (পৃঃ ৩১)। পুনরায়, হুফীগণের অসং-কার্যবাদও বেদান্তবিরোধী। সকল সম্প্রদায়ের বৈদান্তিকগণই এবং সাংখ্য-

গণ সংকার্যবাদী। সংকার্যবাদ মতে, সৃষ্টির পূর্বেও কার্য্য সং, অসং নহে ; উহা কারণেই প্রচ্ছন্ন থাকে। যথা, সর্ষপে তৈল, দুগ্ধে দধি ও স্বীজে রস্ক নিহিত থাকে। তজ্জন্তু সর্ষপ হইতেই কেবল তৈল উৎপাদিত হয়, জল হইতে নহে। সর্ষপ পেষণ করিলে তৈল নির্গত হয়, জল তুল্যরূপে পেষণ করিলে কিন্তু কিছুই প্রাপ্ত হওয়া যায় না। ইহার কারণ কি ? কারণ এই যে, সর্ষপে তৈল পূর্ব্ব হইতে বর্ত্তমান, জলে নহে। অতএব অসং অথবা শূন্য হইতে কার্য্যের সৃষ্টি নহে। অসংকার্য্যবাদ মতে সৃষ্টির পূর্বে কার্য্য সম্পূর্ণ অসং, সৃষ্টির পরেই তাহার সত্তালাভ হয়, পূর্বে নহে। রামানুজ প্রভৃতি বৈদান্তিকগণের মতে জীব ঈশ্বরের চিৎ শক্তি ও জগৎ তাঁহার অচিৎ শক্তির পরিণাম। সৃষ্টির পূর্বেও জীবজগৎ ঈশ্বরের স্বল্প চিদাচিৎ শক্তিরূপে তাঁহাতেই লীন হইয়া থাকে ; সৃষ্টিকালে প্রপঞ্চিত হইয়া বিশ্বচরাচরে পরিণত হয়। অতএব জগতের সৃষ্টি শূন্য অথবা অসং হইতে নহে, ঈশ্বরের চিরসং শক্তিদ্বয় হইতে। অতএব ঈশ্বরই জগতের উপাদান কারণ।

সংক্ষেপে সূক্ষী মতবাদে সৃষ্টিপ্রক্রিয়া সম্বন্ধে পাঁচটা প্রধান মতবাদ দৃষ্ট হয় :—(১) শূন্য হইতে নিমেষমধ্যে জগৎ সৃষ্টি (কালাবাদী প্রভৃতি)। (২) (ক) অব্যক্ত পরমেশ্বর, (খ) স্বীয় গুণসৃষ্টি অথবা জগৎসৃষ্টি। গুণ ও জগৎ সৃষ্টি একই প্রক্রিয়ার নামান্তর মাত্র। (জীলী)। (৩) (ক) অব্যক্ত পরমেশ্বর, (খ) স্বীয় গুণসৃষ্টি, (গ) জগৎসৃষ্টি। গুণসৃষ্টি ও জগৎসৃষ্টি একই প্রক্রিয়া নহে (হাল্লাজ)। (৪) (ক) অব্যক্ত পরমাত্মা, (খ) গুণসৃষ্টি, (গ) কাষ্যসৃষ্টি, (ঘ) সামান্যসৃষ্টি, (ঙ) বিশেষসৃষ্টি। (আরবী)। (৫) (ক) অব্যক্ত পরমাত্মা, (খ) সামান্যসৃষ্টি, (গ) বিশেষসৃষ্টি, (ঘ) নাম ও স্থানসৃষ্টি, (ঙ) নানাবিধ রূপ, গুণসৃষ্টি, (চ) নানা প্রকার ভেদসৃষ্টি (জামী)। অবশ্য স্থলে স্থলে একই মতবাদে দুই বা ততোধিক বিরোধী তত্ত্বের সমাবেশও পরিলক্ষিত হয়। কিন্তু সাধারণ ভাবে উক্ত পঞ্চবিধ ক্রম স্বীকৃত হয়।

সূক্ষী সৃষ্টিপ্রক্রিয়ার সহিত বেনাস্ত সৃষ্টিপ্রক্রিয়ার তুলনা করিলে দেখা



যায় যে রামানুজ প্রভৃতি বৈদান্তিকগণের মতেও জীবজগৎ ঈশ্বরের চিৎ ও অচিৎ শক্তিদ্বয়ের অভিব্যক্তি বা বিক্ষেপ। প্রলয়ের পরে এবং সৃষ্টির পূর্বে জীবজগৎ ব্রহ্মের স্ফুটশক্তিরূপে ব্রহ্মেই লীন থাকে। ইহাই ব্রহ্মের কারণাবস্থা বা অনভিব্যক্ত অবস্থা। সৃষ্টিকালে চিৎ ও অচিৎ শক্তিদ্বয় অভিব্যক্ত হইলে জীব (আত্মা) ও জগৎ সৃষ্টি হয়। ইহাই ব্রহ্মের কার্যাবস্থা অথবা অভিব্যক্ত অবস্থা। অবশ্য কারণাবস্থাতেও ব্রহ্ম সগুণ, নিগুণ নহেন। স্ফীমতবাদের সহিত বৈষ্ণব বেদান্তের এই বিষয়ে প্রভেদ আছে। বৈষ্ণব বেদান্ত মতে, ব্রহ্ম পূর্ব হইতেই সগুণ, এবং ‘সৃষ্টি’ অর্থ তাঁহার স্বরূপের গুণে অভিব্যক্তি নহে, তাঁহার অসংখ্য গুণ বা শক্তির মধ্যে দুইটির জীব ও জগতে অভিব্যক্তি মাত্র। তাঁহার চিৎশক্তি হইতে তৎক্ষণাৎ জীবাত্মার সৃষ্টি হয়। কিন্তু তাঁহার অচিৎ-শক্তি হইতে স্থূল জগৎসৃষ্টি ক্রমান্বয়ে হয়। বৈদান্তিকগণ এস্থলে সাংখ্যোপদিষ্ট সৃষ্টিপ্রণালী গ্রহণ করেন। সংক্ষেপে বেদান্তোপদিষ্ট সৃষ্টিপ্রণালী নিম্নলিখিতরূপ। ব্রহ্মের অচিৎশক্তি বা ‘প্রকৃতি’ হইতে সর্বপ্রথম ‘মহৎ’ ও মহৎ হইতে ‘অহঙ্কার’র সৃষ্টি হয়। গািত্বিক অহঙ্কার হইতে মন, রাজসিক অহঙ্কার হইতে পঞ্চ জ্ঞানেন্দ্রিয় ও পঞ্চ কৰ্ম্মেন্দ্রিয় ও তামসিক অহঙ্কার হইতে পঞ্চ তন্মাত্রের উৎপত্তি হয়। অবশেষে, পঞ্চ তন্মাত্র হইতে পঞ্চ মহাভূতের উদ্ভব হয়। স্থূল দৃশ্যমান জগৎ পঞ্চ মহাভূতের সমাহার। এই সকলের বিস্তৃত বিবরণী এস্থলে প্রদান করা সম্ভব নহে। শঙ্করও উক্ত সৃষ্টিপ্রক্রিয়া স্বীকার করিয়াছেন, কিন্তু তাঁহার মতে মায়া-উপাদিবিধিষ্ট সগুণ ব্রহ্ম বা ঈশ্বর হইতেই জগৎসৃষ্টি, নিগুণ ব্রহ্ম হইতে নহে। জীলীও বলিয়াছেন যে, অনভিব্যক্ত নিগুণ কেবলাত্মা স্রষ্টা নহেন, সগুণ ঈশ্বরই কেবল স্রষ্টা। কিন্তু শঙ্করের সহিত জীলীর মূলগত প্রভেদ এই যে, শঙ্করের মতে ব্রহ্মই একমাত্র সত্য, ঈশ্বর ও জগৎ মিথ্যা। কিন্তু জীলীর মতে ঈশ্বর ও জগৎ নিগুণ পরমাত্মার স্রায়ই সত্য।

### বিশ্বসৃষ্টি তত্ত্ব (Cosmology.)

বিজ্ঞানবাদী সৃষ্টিগণের মতে, নিষ্কর্গ পরমাত্মা সত্ত্ব ঈশ্বরে অভিব্যক্ত হইলে, ঈশ্বর ক্রমশঃ জগৎ সৃষ্টি করেন। সনাতনপন্থী সৃষ্টিগণের মতে, প্রথম হইতেই ঈশ্বর সত্ত্ব ও জগৎস্রষ্টা। এস্থলে প্রশ্ন এই যে, ঈদৃশ সৃষ্টি-প্রণালী কিরূপ ?

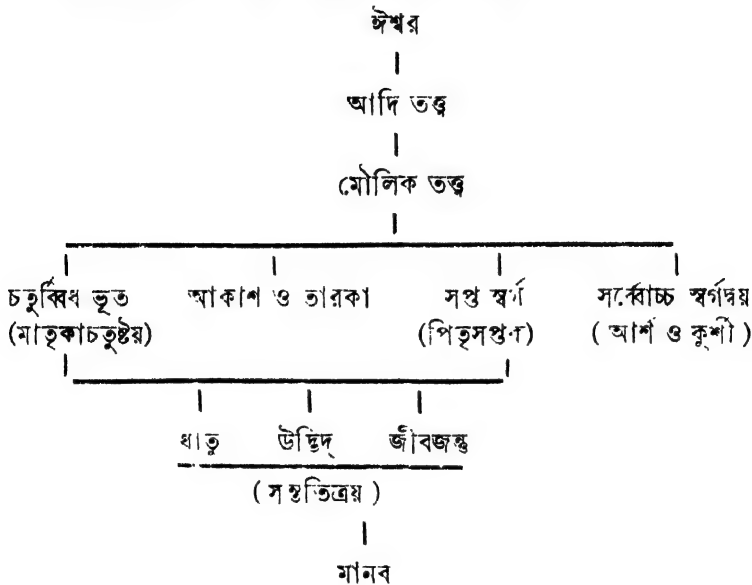
নাসার্কীর মতে, ঈশ্বরের সৃষ্টি দ্বিবিধ, অদৃশ ও দৃশ। অদৃশ, অজড় ও আধ্যাত্মিক জগৎ সম্বন্ধে সম্পূর্ণ বিবরণী সম্ভব নহে। যাহারা সেই লোকবাসী তাঁহারা কেবল এ সম্বন্ধে পরিপূর্ণ জানেন। তাঁহারা চতুর্বিধ—(১) দেবদূত। (২) ঈশ্বরের দ্বাররক্ষক। ইহারা নানবসনাজে ঈশ্বরের বাণী প্রচার, কৃপা ও পুরস্কার বিতরণ করেন। মহম্মদই ইহাদের মধ্যে শ্রেষ্ঠ ও সর্বোচ্চ। (৩) জীবজন্তু, বৃক্ষলতা ও খাতব দ্রব্যের অধিষ্ঠাত্রী দেবতা। (৪) সময়তান ও বিভিন্ন অপদেবতা।

দৃশ, পার্থিব, জড় জগতের অংশদ্বয় স্বর্গ ও মর্ত্য। নয়টা স্বর্গ, আকাশ ও তারকারূপ লইয়া ‘স্বর্গ’। পৃথিবী, চতুর্ভূত, বজ্র, বিদ্যুৎ ও বৃষ্টি, প্রাণী, উদ্ভিদ ও খাতব দ্রব্য, সমুদ্র প্রভৃতি লইয়া ‘মর্ত্য’।

✓ সৃষ্টির প্রারম্ভে, ঈশ্বর নিম্নোক্ত স্বীয় স্বরূপ হইতে আদি ভূতের সৃষ্টি করেন। ইহার নাম “মহম্মদের আলোক” (মুরুল মুহম্মাদিয়া)। ইহাকে “লেখনী”ও বলা হয়, কারণ ইহা ঈশ্বরাদেশে বিশ্বব্রহ্মাণ্ড লিখিত অথবা সৃষ্টি করে। আদি ভূত স্মার্তিতত্ত্ব এবং ঈশ্বরের সহিত সাক্ষাৎ সম্বন্ধবদ্ধ। ইহার অপর নাম “বিশ্বজ্ঞান” (Universal Reason)। ইহা তবিশ্য বিশ্ব সম্বন্ধে ঈশ্বরের জ্ঞানের মূর্ত প্রকাশ (পৃঃ ৫৬)। ইহা সমগ্র জগতের আদিরূপ অথবা আদর্শ। আদি ভূত হইতে মৌলিক তত্ত্ব; ইহা হইতে নব সংখ্যক স্বর্গ; চতুর্বিধ ভূতগ্রাম (পৃথিবী, জল, অগ্নি ও বায়ু); আকাশ ও তারকাদি জন্মে। সর্বোচ্চ স্বর্গদ্বয় ব্যতীত অপর সপ্ত স্বর্গকে “পিতৃসপ্তক” ও চতুর্ভূতকে “মাতৃচতুষ্টয়” নামে অভিহিত করা হয়। উক্ত “পিতৃসপ্তক” ও “মাতৃচতুষ্টয়”

হইতে ধাতু, উদ্ভিদ ও জীবজন্তুর উদ্ভব হয়। ইহারা “সৃষ্টিত্রয়” নামে অভিহিত। পরিশেষে মানব সৃষ্টি হয়।

অতএব নাসাফীর মতে, বিশ্বতত্ত্ব নিম্নলিখিত রূপ :—



শ্রীলীর মতে, সৃষ্টিক্রম নিম্নলিখিতরূপ :—অব্যক্ত পরমাত্মা স্বীয় স্বরূপ প্রকটীকৃত করিতে অভিলাষী হইয়া সর্বপ্রথম স্বীয় নামের আলোক হইতে মহম্মদের আলোক সৃষ্টি করেন। ইহাই বিশ্ব-চরাচরের আদি ভূত। এই আলোকের উপর তিনি “সর্বজয়ী দাতা” ও “করণাময় ক্ষমাকর্তা” এই নামদ্বয়ের জ্যোতিঃ বিকিরণ করিলে, উহা দ্বিধা বিভক্ত হইয়া যায়; এবং ঐশ্বর দক্ষিণ অংশ হইতে অষ্টবিধ স্বর্গ ও বাম অংশ হইতে নরক সৃষ্টি করেন। পুনরায় তিনি, আদি ভূতের প্রতি পরিপূর্ণ দৃষ্টি নিক্ষেপ করিলে, তাহা তরলতাপ্রাপ্ত হইয়া জলে পরিণত হয়। তৎপরে, তিনি ইহার প্রতি ঐশ্বর্য্যপ্রধানা দৃষ্টি নিক্ষেপ করিলে, উহা তরঙ্গ, ফেন ও বাষ্পরূপ প্রাপ্ত হয়। ফেনরূপ স্থূল

অংশ হইতে তিনি সপ্ত ভুবন ও তল্লোকবাসী ; এবং বাস্পরূপ সূক্ষ্ম অংশ হইতে সপ্তস্বৰ্গ এবং তল্লোকবাসী দেবদূতের সৃষ্টি করেন। তৎপরে, তিনি জল হইতে ব্রহ্মাণ্ডপরিবেষ্টি সপ্ত-সমুদ্র সৃষ্টি করেন।

সপ্ত ভুবন নিম্নলিখিত রূপ :—

(১) জীবাণুভুবন। ইহা মানবগণের আবাসস্থান। পূর্বে ইহা দুষ্কফেন-নিভ ছিল, কিন্তু আদমের পতনের পরে, ইহা ধূসর বর্ণ ধারণ করিয়াছে।

(২) ভক্তজন-ভুবন। ইহা ঈশ্বরবিশ্বাসী উপদেবতাগণের (জিন্) বাসভূমি, এবং মরকতমণি ভূলা হরিৎ বর্ণ। পৃথিবীতে যখন দিবস কাল, তৎকালে এই স্থানের রাত্রি কাল, এবং পৃথিবীতে যখন রাত্রি, ইহার তৎকালে দিবস কাল। রাত্রিকালে এই লোকবাসী উপদেবতাগণ পৃথিবীতে বিচরণ করে, এবং ভগবদ্ভক্তগণকে প্রায়শঃ পাপের পথে প্ররোচিত করিতে চেষ্টা করে।

(৩) ভূতজন-ভুবন। ইহা অবিশ্বাসী উপদেবতাগণের (জিন) বাসস্থান এবং জাফ্রান সদৃশ গাঢ় পীতবর্ণ। এই লোকবাসী উপদেবতাগণ মনুষ্যরূপ-ধারণ করিয়া পৃথিবীতে আগমন করে, এবং ভক্তগণকে উপাসনা প্রভৃতি হইতে বিরত করিতে চেষ্টা করে।

(৪) কামুকজন-ভুবন। ইহা সয়তানের (ইব্লিস) বংশধর নানা-বিধ পিশাচের আবাসস্থল, এবং গাঢ় রক্তবর্ণ।

(৫) অমিতাচারিজন-ভুবন। ইহাও নানাবিধ দানব প্রভৃতির বাসভূমি, এবং নীলবর্ণ। এই লোকবাসীগণও মানবগণকে নানা প্রকারে প্রলোভিত করিয়া পাপের পথে প্ররোচিত করে।

(৬) অধাৰ্ম্মিকজন-ভুবন। ইহা ঘোরতর অবিশ্বাসী ও ঈশ্বরবিরোধী অপদেবতাগণের (জিন্) আবাসভূমি, এবং রাত্রির ত্রায় ঘন কৃষ্ণবর্ণ।

(৭) ক্রেশসঙ্কুল-ভুবন। ইহা গৃহং সপ ও রশ্চকপূর্ণ।

সপ্তগ্রহ নিম্নলিখিত রূপ :—

(১) চন্দ্র। ইহা আদমের বাসভূমি, এবং রক্ততণ্ডুল। (২) বুধ। ইহা

দেবদূতগণের আবাসস্থল, এবং ধূসরবর্ণ। (৩) শুক্র। ইহাও নানাবিধ দেবদূতগণের বাসস্থান, এবং পীতবর্ণ। (৪) সূর্য্য। ইহা অধিকাংশ ধর্ম্মপ্রবর্তকগণের আবাসভূমি। (৫) মঙ্গল। ইহা মৃত্যুদূতের নিবাস, এবং গাঢ় রক্তবর্ণ। (৬) বৃহস্পতি। ইহা করুণাদূতগণের আবাস ও নীলবর্ণ। (৭) শনি। ইহাই সর্বপ্রথম মহম্মদের আলোক হইতে সৃষ্ট হয়, এবং ইহা রক্ষণ।

স্বর্গ ঈশ্বরের সৌন্দর্য্য ও নরক তাঁহার ঐর্ষ্যা বা প্রভুত্বের চরম বিকাশ। স্বর্গ অষ্টবিধ। প্রথম স্বর্গলাভ পুণ্য কার্য্যের, ও দ্বিতীয় স্বর্গলাভ পুণ্য চিন্তা ও ভগবদ্বিশ্বাসের ফল। তৃতীয় স্বর্গ কেবলমাত্র ভগবৎপ্রসাদলভ্য এবং ইহা সকল ধর্ম্ম ও মস্মদায়ভুক্ত সাধুগণের প্রাপ্য। চতুর্থ, পঞ্চম, ষষ্ঠ ও সপ্তম স্বর্গ পবিত্রতা৷ তারতম্যানুসারে নানাবিধ সাধুগণলভ্য। অষ্টম স্বর্গ (আর্শ) সর্বশ্রেষ্ঠ স্বর্গ, এবং মহম্মদ ব্যতীত অপর কাহারও ইহাতে প্রবেশাদিকার নাই।

উপরিবিবৃত সূফীপ্রপঞ্চিত বিশ্বব্রহ্মাণ্ডবিবরণীর সহিত, ভারতীয় পুরাণোক্ত বিবরণীর তুলনা করা চলে। বৈদান্তিকেরা সাধারণতঃ এই পুরাণপ্রপঞ্চিত ব্যাখ্যা গ্রহণ করেন। যথা, বিষ্ণু-পুরাণ বর্ণিত (২-৪) ব্রহ্মাণ্ডের বিবরণী। এই মতে, ব্রহ্মাণ্ড কপিথ ফলাকার, এবং চতুর্দশ ভুবনের সমাহার। চতুর্দশ-ভূবন নিম্নলিখিতরূপ :—

(১) ভূলোক। ইহা মনুষ্যাদির বাসভূমি। ইহা পদ্মাকার, এবং সপ্তসাগর পরিবেষ্টিত সপ্তদ্বীপময়। জম্বু, প্লক্ষ, শাল্ম, কুশ, ক্রৌঞ্চ, শাক ও পুষ্কর—এই সপ্তদ্বীপ। ক্ষারোদকার্ণব, ইক্ষুরসার্ণব, সুরার্ণব, স্নাতার্ণব, দধিমণ্ডোদকার্ণব, ক্ষীরার্ণব, মধুর জলার্ণব,—এই সপ্ত-সমুদ্র। প্রতি দ্বীপ সমবিস্তৃত সমুদ্র দ্বারা পরিবেষ্টিত; এবং সমুদ্রও পুনরায় দ্বিগুণপ্রসারী দ্বীপ দ্বারা পরিবেষ্টিত, ইত্যাদি। যথা, জম্বুদ্বীপ ক্ষারোদকার্ণব দ্বারা পরিবেষ্টিত, এবং ক্ষারোদকার্ণব পুনরায় দ্বিগুণ বিস্তৃত প্লক্ষ দ্বীপ দ্বারা পরিবেষ্টিত।

(২) ভুবলোক। ইহা ভুলোকোপরি বর্তমান, এবং পৃথিবী হইতে স্বর্ধ্যামণ্ডল পর্যাস্ত বিস্তৃত।

(৩) স্বলোক। ভুলোকোপরি চন্দ্র, নক্ষত্র, বুধ, শুক্র, মঙ্গল, বৃহস্পতি, ও শুক্রবিমণ্ডল। ইহাদের উপরি প্রবচক্র, এবং তাহারও উর্দ্ধে স্বলোক, ইন্দ্রের বাসস্থান।

(৪) মহলোক। ইহা স্বলোকোপরিস্থিত, এবং ভূগু প্রভৃতি মুনিগণের আবাসস্থল।

(৫) জনলোক। ইহা মহলোকোপরিস্থিত, ও ব্রহ্মপুত্র সনৎকুমার প্রভৃতির বাসভূমি।

(৬) তপোলোক। ইহা মহলোকোপরিস্থিত ও বৈরাগিগণের নিবাস।

(৭) সতালোক অথবা ব্রহ্মলোক। ইহা সর্বোচ্চ লোক, ও ব্রহ্মার আবাস স্থান।

পৃথিবীর উপরিস্থিত উক্ত সপ্তলোক বাতীত, পৃথিবীর নিম্নে স্থিত সপ্তলোকের নাম—অতল, পাতাল, বিতল, সূতল, তলাতল, রসাতল ও মহাতল। ইহারা প্রত্যেকে প্রত্যেকের নিম্নে স্থিত। এই সপ্তলোকের মধ্যে মধ্যে রোরব প্রভৃতি একবিংশ নরক বিদ্যমান।

এই সকল লইয়া এক ব্রহ্মাণ্ড। বিশ্ব একরূপ অসংখ্য ব্রহ্মাণ্ডের সমষ্টি।

## জগতের স্বরূপ

### জগতের অনিত্যতা।

অধিকাংশ সূফীই সনাতন ইসলামধর্ম্মিগণের মতামুযায়ী জগৎকে সাদি ও সাস্ত বলিয়া গ্রহণ করেন। বস্তুতঃ, তাঁহারা বিশ্বব্রহ্মাণ্ডকে ঈশ্বর-সত্তাগম, ঈশ্বরস্বরূপের অভিব্যক্তি মাত্র বলিয়া বর্ণনা করেন; অথচ একই সঙ্গে তাঁহারা ইহাও বলেন যে, জগৎ অনিত্য, অসং বা শূন্য হইতে সৃষ্ট (পৃঃ ৫৮)। পূর্বেই উক্ত হইয়াছে যে, সনাতন ইসলামপন্থী সূফীগণের মতে, ঈশ্বর জগতের বহিভূত স্রষ্টা মাত্র, জগদ্বিন নহেন, জগৎও ঈশ্বরস্বরূপের অভিব্যক্তি নহে, কিন্তু ঈশ্বর

হইতে সম্পূর্ণ ভিন্ন। সুতরাং এই সম্প্রদায়ভুক্ত হুফীগণই কেবল বলিতে পারেন যে, ঈশ্বর স্বীয় ইচ্ছাবলে শূণ্য হইতে জগৎপাদন করেন। তিনি কেবল আজ্ঞা করেন, “সৃষ্ট হও” এবং তৎক্ষণাৎ জগৎ শূণ্য হইতে সৃষ্ট হইয়া যায়। অতএব, জগৎ অনিত্য, অনাদি ও অনন্ত নহে। ঈশ্বরের ইচ্ছানুসারে এবং আজ্ঞাবলেই জগৎ কালক্রমে সৃষ্ট হয়; তাহার পূর্বে ইহা সম্পূর্ণ অসৎ, শূণ্য ছিল। সুতরাং একমাত্র ঈশ্বরই নিত্য ও শাস্ত, জন্ম, মৃত্যু, ক্ষয়হীন—জগৎ নহে। কিন্তু বিজ্ঞানবাদী হুফীগণের মতবাদ অযৌক্তিক। জগৎ যদি পরমেশ্বরের স্বরূপের মূর্ত্ত অভিব্যক্তিই হয়, এবং পরমেশ্বর যদি নিত্যস্বরূপই হন, তাহা হইলে জগৎকেও নিত্য বলিয়া স্বীকার করা ভিন্ন আর উপায় নাই। ঈশ্বরস্বরূপের অভিব্যক্তি অবশ্য নিত্য নহে, কারণ প্রথমাবস্থায় তিনি অব্যক্ত স্বক্সশক্তি মাত্র, এবং জগৎরূপে প্রকটীকৃত নহেন। কিন্তু অভিব্যক্তি নিত্য না হইলেও স্বরূপ নিশ্চয়ই নিত্য, কারণ অভিব্যক্তির অভাব স্বরূপকে ধ্বংসীভূত করিয়া শূণ্যে পরিণত করিতে পারে না। সুতরাং, ঈশ্বরের অব্যক্ত অবস্থাতেও জগৎ তাঁহারই প্রচ্ছন্ন স্বরূপ-রূপে তাঁহাতেই লীন ছিল; পরে প্রকটীকৃত হইয়া স্থূলরূপ প্রাপ্ত হইয়া দৃশ্য হইয়াছে। অতএব, জগৎকে শূণ্য হইতে সৃষ্ট সম্পূর্ণ নূতন বস্তুরূপে গ্রহণ করা যুক্তিসঙ্গত নহে। উপরন্তু, জগৎ ঈশ্বরের শাস্তস্বরূপেরই অভিব্যক্তি বলিয়া স্বয়ং শাস্ত—এই মতই সমীচীন। যথা, জাম্বী বলিয়াছেন, “দৃশ্যরূপে, বাহ্যিকভাবে অভিব্যক্ত হইবার পূর্বে জগৎ সত্যস্বরূপের সহিত অভিন্নাত্মা ছিল; এবং অভিব্যক্তির পর সত্যস্বরূপ জগতের সহিত অভিন্নাত্মা হন।” তাহা হইলে, সৃষ্টির পরে যেসকল জগৎ ঈশ্বরস্বরূপ, সৃষ্টির পূর্বেও উহা সেইরূপই ঈশ্বরস্বরূপ ও ঈশ্বর হইতে অভিন্ন ছিল, শূণ্য বা অসৎ নহে। অতএব, জগৎও যে ঈশ্বরেরই ত্রায় নিত্য, ইহা অবশ্যস্বীকার্য। এস্থলে সৃষ্টির প্রকৃত অর্থ, ঈশ্বরের শাস্তস্বরূপাভিব্যক্তি মাত্র, নূতন বস্তুর উদ্ভব নহে।

বিজ্ঞানবাদী হুফীগণের অধিকাংশই উক্ত অযৌক্তিক মতের প্রপঞ্চনা

করিয়াছেন। কিন্তু ইব্‌নুল আরবী প্রমুখ স্বল্প কয়েকজন মাত্র স্বর্গী জগতের নিত্যতা স্বীকার করিয়াছেন। আরবীর মতে, ঈশ্বর শূন্য হইতে জগৎ সৃষ্টি করেন নাই, কিন্তু স্বীয় জ্ঞান হইতে। সৃষ্টির পূর্বেও জগৎ ঈশ্বরের জ্ঞানরূপে ঈশ্বরেই বিদ্যমান ছিল, পরে বাহ্যিকভাবে প্রপঞ্চিত হইয়া মূর্ত হয়।

কিন্তু জীলী সজোরে এই মত ভ্রান্ত বলিয়া ঘোষণা করেন। জীলীর মতে, ঈশ্বর প্রথমে জগৎকে শূন্য হইতে স্বীয় জ্ঞানরূপে, এবং তৎপরে জ্ঞানরূপ হইতে বাহ্যিক মূর্তরূপে সৃষ্টি করেন। সুতরাং জগৎ নিত্য নহে, অনিত্য। কিন্তু এস্থলে এই আপত্তি হইতে পারে যে, যদি বলা হয়, ঈশ্বর শূন্য হইতে জগৎকে জ্ঞানরূপে সৃষ্টি করেন, তাহা হইলে ইহাও স্বীকার করিতে হয় যে, পূর্বে ঈশ্বরের জগৎ সম্বন্ধীয় কোনরূপ জ্ঞান ছিল না, পরে তিনি সেই জ্ঞান লাভ করেন। কিন্তু ঈশ্বর সর্বদাই সর্বজ্ঞ—ঈদৃশ জ্ঞানাভাব তাঁহার পক্ষে অসম্ভব। জীলী স্বয়ং উক্ত আপত্তির যৌক্তিকতা উপলব্ধি করিতে পারিয়াছিলেন, এবং তজ্জ্ঞ তিনি স্বয়ং উহার খণ্ডনার্থ চেষ্টা করিয়াছিলেন। তাঁহার মতে, জগতের ত্রিবিধ অবস্থা—(১) অসত্তা অথবা শূন্যতা (২) ঈশ্বরের জ্ঞানস্বরূপত্ব, অথবা অব্যাক্ত ঈশ্বরস্বরূপত্ব, (৩) অভিব্যক্ত ঈশ্বরস্বরূপত্ব, অথবা বাহ্যিক প্রকাশ। এস্থলে, তৃতীয় অবস্থা দ্বিতীয় অবস্থার পরবর্তী, অর্থাৎ উভয়ের মধ্যে কালগত পার্থক্য বিদ্যমান। প্রথমে জগৎ অব্যাক্তস্বরূপ, তৎপরে তাহা অভিব্যক্ত স্বরূপ। কিন্তু দ্বিতীয় অবস্থা প্রথম অবস্থার পরবর্তী নহে। কারণ, যদি বলা হয়, প্রথমে জগৎ সম্পূর্ণরূপে ঈশ্বরবহির্ভূত ও অসৎ ছিল, তৎপরে ঈশ্বর তাহা স্বীয় জ্ঞানরূপে সৃষ্টি করেন, অর্থাৎ উহাকে জানিতে পারেন, তাহা হইলে স্বীকার করিতে হয় যে, কিছুকাল অন্ততঃ ঈশ্বর জগৎসম্বন্ধে কিছুই জানিতেন না। কিন্তু ইহা অসম্ভব বলিয়া প্রথম ও দ্বিতীয় অবস্থার মধ্যে কালগত কোনোরূপ পার্থক্য নাই, কেবল গাম্ভীৰ্য্যক্রমিক প্রভেদ আছে মাত্র। তন্ম্বয়ের দিক্ হইতেই কেবল জগৎ প্রথমে অসৎ, পরে ঈশ্বরের জ্ঞানরূপে সৎ। কিন্তু কালের দিক্ হইতে ঈশ্বর সর্বপ্রথম হইতেই সর্বজ্ঞ। অর্থাৎ



আত্মজ্ঞানের সহিত জগৎবিষয়ক জ্ঞানও তাঁহার প্রথম হইতেই আছে, যদিও কেবল তিনিই নিত্য, জগৎ অনিত্য। ইহাই জীলীর মত। কিন্তু উক্ত মতবাদ কোনোরূপেই গ্রাহ্যমোদিত নহে। জগৎ অনিত্য, অথচ ঈশ্বরের জগৎবিষয়ক জ্ঞান নিত্য; জগৎ প্রথমে অসৎ, অথচ প্রথম হইতেই ঈশ্বর জগৎকে জানেন—ইহা সম্ভব হয় কি প্রকারে? বস্তু নাই, তথাপি বস্তুর জ্ঞান হইতেছে, ইহা অতি অগ্ৰায্য কথা। অতএব হয় বলিতে হয়, যে পূর্বে অসৎ জগৎ সম্বন্ধে ঈশ্বরের জ্ঞানের অভাব ছিল; নয় বলিতে হয় যে, জগৎ কদাপি ঈশ্বরের জ্ঞানবহির্ভূত অথবা অসৎ ছিল না।

পূর্বেই উক্ত হইয়াছে যে, ( পৃ: ৪৪ ) হান্নাজের মতেও ঈশ্বর স্বীয় স্বরূপ, স্বীয় প্রেম ও আনন্দকে বাহ্যিক বা মূর্তরূপে প্রত্যক্ষ করিতে ইচ্ছুক হইয়া শূণ্য হইতে স্বীয় প্রতিচ্ছবি সৃষ্টি করিয়া তাহাকে স্বীয় গুণ ও নামে বিভূষিত করেন। কিন্তু উক্ত প্রতিচ্ছবি যদি ঈশ্বরের স্বীয় সম্ভার মূর্ত বিকাশই হয়, তাহা হইলে উহা শূণ্য হইতে সৃষ্ট হইবে কিরূপে?

যাহা হউক, শূণ্য হইতে জগৎ সৃষ্টি বিষয়ে কেবল সনাতন ইসলামপন্থী সূফীগণের মতবাদই যৌক্তিক, বিজ্ঞানবাদী সূফীগণের নহে। কিন্তু ঈশ্বরের সর্বজ্ঞতা সম্বন্ধে উভয় মতই তুল্য অযৌক্তিক। পূর্বেই উক্ত হইয়াছে যে, ( পৃ: ৩৬ ) সনাতনপন্থী সূফীগণের মতে ঈশ্বরের ‘জগৎকে জানা’ প্রভৃতি কার্যাবলী নিত্য, অথচ জগৎ অনিত্য এবং এই মতবাদের অযৌক্তিকতাও প্রদর্শিত হইয়াছে। বিজ্ঞানবাদী সূফীগণের এই বিষয়ে অযৌক্তিকতা উপরে আলোচিত হইল। উভয় মতেই ঈশ্বরের সর্বজ্ঞতা নিত্য বলিয়া স্বীকৃত হইয়াছে, অথচ জ্ঞেয় জগতের নিত্যতা অস্বীকৃত হইয়াছে। ইহা গ্রাহ্যমোদিত নহে।

জগতের অনিত্যতা স্বমতবিরুদ্ধ হইলেও সূফীগণ কি কারণ বশতঃ উহা পুনঃ পুনঃ প্রপঞ্চনা করিয়াছেন সে সম্বন্ধে কোনও পরিষ্কার আলোচনা নাই। সম্ভবতঃ দুই নিত্য বস্তুর যুগপৎ অস্তিত্ব অসম্ভব বলিয়া তাঁহারা মনে

করিতেন। কিন্তু দুই সর্বব্যাপী বস্তুর যুগপৎ অস্তিত্ব অসম্ভব হইলেও, দুই নিত্য বস্তুর সমকালীন অস্তিত্ব অসম্ভব নহে। যাহা হউক, প্রথমতঃ যদি সৃষ্টি কার্য্যটাই নিত্য বলিয়া স্বীকার করা হয়, তাহা হইলে সৃষ্টি জগৎও নিশ্চয়ই নিত্য। দ্বিতীয়তঃ, যদি জগৎকে ঈশ্বরস্বরূপেরই অভিব্যক্তি বলিয়া স্বীকার করা হয়, তাহা হইলেও জগতের নিত্যতা স্বতঃসিদ্ধ সত্য।

এই বিষয়ে, বেদান্তের সহিত সূফীমতবাদের প্রভেদ মূলগত। সকল সম্প্রদায়ভুক্ত বৈদান্তিকগণেরই মতে জগৎ ঈশ্বরেরই ত্রায় নিত্য। সৃষ্টি পূর্বেও জীবজগৎ অসৎ নহে, কিন্তু ঈশ্বরের চিৎ ও অচিৎ সক্ষমশক্তিব্যবস্থারূপে ঈশ্বরেরই প্রচ্ছন্ন থাকে; সৃষ্টিসময়ে ঈশ্বরকর্তৃক প্রপঞ্চিত হইয়া নানরূপবিশিষ্ট বিশ্বচরাচরে মূর্ত্ত হয় (পৃঃ ৫৯ দেখুন)। দ্বৈতবাদী মণ্ডের মতে অবশ্য জীব ও জগৎ নিত্য হইলেও ঈশ্বর হইতে সম্পূর্ণ ভিন্ন।

### জগতের ক্রমবিবর্তন

বিখ্যাত পারসিক সূফী ক্রমী জাগতিক ক্রমবিবর্তনবাদের প্রপঞ্চনা করিয়াছেন। সাধারণতঃ সূফীদের মতে জগৎ ঈশ্বর হইতে ক্রমবিবর্তিত হইলেও জগতের বিভিন্ন শ্রেণীর বস্তুসমূহ একই মূল বস্তু হইতে ক্রমবিবর্তিত নহে, বিভিন্ন বস্তু হইতে প্রথম হইতেই পৃথক ভাবে উৎপন্ন। কিন্তু ক্রমীর মতে, জগতে নিম্নস্তরীয় বস্তু হইতে উচ্চস্তরীয় বস্তুতে, অসম্পূর্ণতা ও অল্পতর উৎকর্ষ হইতে সম্পূর্ণতা ও অধিকতর উৎকর্ষে, সরল হইতে জটিলে—একটা ক্রমবিবর্তনের ধারা চলিয়াছে। এই মতবাদ ডারউইনের সুবিখ্যাত বিবর্তনবাদের কথা স্মরণ করাইয়া দেয়। ক্রমীর মতে জগতে ক্রমান্বয়ে উচ্চ হইতে উচ্চতর শ্রেণীর উদ্ভব হইতেছে—জড়বস্তু, উদ্ভিদ, পশুপক্ষী ও মানব। প্রতিক্রমে নিম্ন স্তরটা উচ্চস্তর দ্বারা উপভুক্ত হইয়া উচ্চস্তরে উন্নীত হইতেছে। জড়বস্তুই সর্বনিম্ন শ্রেণীগত, কিন্তু ইহা সম্পূর্ণ প্রাণ ও জ্ঞানহীন নহে, উপরন্তু ইহাই প্রাণ ও জ্ঞানের সর্বনিম্ন অবস্থা। জড়বস্তু উদ্ভিদ কর্তৃক উপভুক্ত হইয়া উদ্ভিদরূপে প্রাপ্ত হয়। অর্থাৎ বৃক্ষ লতা প্রভৃতি জড় বৃত্তিকা হইতে রস শোষণ

করিলে, সেই রস মুক্তিকাস্বরূপ ত্যাগ করিয়া বৃক্ষের অংশরূপে পরিণত হয়। এইরূপে উদ্ভিদ জীবজন্তু প্রভৃতি কর্তৃক উপভুক্ত হইয়া জীবরূপ ধারণ করে। অর্থাৎ অধোপভুক্ত তৃণ, অশ্বের শরীরের অংশস্থ প্রাপ্ত হয়। পরিশেষে, মানবোপভুক্ত জীবজন্তু মানবরূপ ধারণ করে। এইরূপে জড়বস্তু হইতে উদ্ভিদে, উদ্ভিদ হইতে জীবজন্তুতে, জীবজন্তু হইতে মানবে প্রাণ ও জ্ঞানের ক্রমোন্নতি হইতেছে। কিন্তু ইহাই বিবর্তনের পরিসমাপ্তি নহে। মানবও পুনরায় দেবদূতত্ব এবং পরিশেষে ঈশ্বরত্ব প্রাপ্ত হইতে সচেষ্ট। মানব স্বীয় সাধনাবলে দেবদূতসদৃশ গুণাবলী প্রাপ্ত হইয়া দেবদূতরূপ ধারণ করে, এবং সেই অবস্থা হইতে অবশেষে ঈশ্বর-স্বরূপত্ব প্রাপ্ত হয়। অতএব, জড়বস্তু উদ্ভিদ, জীবজন্তু, মানব, দেবদূত ও ঈশ্বর—ইহাই ক্রমবিবর্তনের ক্রমোচ্চ ছয়টি স্তর। রুমী বলিয়াছেন, “আমি জড়রূপ পরিত্যাগ পূর্বক উদ্ভিদরূপ প্রাপ্ত হইলাম। উদ্ভিদরূপ পরিত্যাগ পূর্বক জীবরূপ ধারণ করিলাম। জীবরূপ পরিহার করিয়া মানবরূপ গ্রহণ করিলাম। সুতরাং মৃত্যুর পরে নিম্নস্তর প্রাপ্তির আশঙ্কা আমার হইবে কেন? অতঃপর, আমি মানবরূপ পরিত্যাগ পূর্বক দেবদূতরূপ ধারণ করিব। তৎপরে, আমি দেবদূতরূপও ত্যাগ করিয়া অচিন্ত্যরূপ (ঈশ্বররূপ) পরিগ্রহ করিব।”

অবশ্য, রুমীর উক্ত বিবর্তনবাদ বিজ্ঞানসম্মত নহে, এবং স্বমতবিরুদ্ধও। প্রথমতঃ রুমীর মতে উচ্চস্তরীয় বস্তু নিম্নস্তরীয় বস্তুকে স্বীয় সত্তার অন্তর্ভুক্ত করিলেই নিম্নস্তরীয় বস্তু উচ্চস্তরস্বরূপ হয়। অর্থাৎ উচ্চস্তরের বস্তুটি প্রথম হইতেই বর্তমান, নিম্নস্তরের বস্তু হইতে ক্রমবিবর্তিত নহে। যথা,—উদ্ভিদ প্রথম হইতেই বর্তমান এবং উদ্ভিদ কর্তৃক উপভুক্ত হইলেই জড়বস্তু উদ্ভিদ স্তরে উন্নীত হয়। অতএব, উদ্ভিদ জড়বস্তু হইতে বিবর্তিত অথবা সৃষ্ট নহে। দ্বিতীয়তঃ, জড়বস্তু হইতে উদ্ভিদে, উদ্ভিদ হইতে জীবজন্তুতে, জীবজন্তু হইতে মানবে ক্রমোন্নতির ক্ষেত্রে “উপভুক্তি” (assimilation) আক্ষরিক অর্থে ব্যবহৃত হইয়াছে; কিন্তু মানব হইতে দেবদূত, এবং দেবদূত হইতে ঈশ্বরে

ক্রমবিবর্তনের ক্ষেত্রে ইহা রূপক অর্থে গ্রহণ করা ভিন্ন অন্য উপায় নাই। তৃতীয়তঃ, ঈশ্বররূপ প্রাপ্তি অর্থ ঈশ্বরের সহিত একত্ব হইতে পারে না, কারণ ক্রমী স্বয়ং বলিয়াছেন যে মানব ঈশ্বরের গুণাবলী প্রাপ্ত হয় মাত্র, স্বরূপ নহে। (নিম্নে “ঈশ্বরের সহিত জীবজগতের সম্বন্ধ” দেখুন)। যাহা হউক, ক্রটী-শূন্য না হইলে ক্রমীর মতবাদ স্ফীমতবাদে একটা অভিনব বস্তু এবং ভবিষ্য বিবর্তনবাদের পরিস্ফটক।

বেদান্তে ক্রমবিবর্তনবাদের প্রপঞ্চনা নাই। জীব ও জগৎ একই ঈশ্বরসৃষ্ট হইলেও পরস্পর পৃথক্, এবং জীব জড়বস্তু হইতে এবং বিভিন্ন শ্রেণীর জীব একে অপর হইতে ক্রমবিবর্তিত নহে। কর্ম্মানুসারে অবশ্য জীব জন্মান্তর প্রাপ্ত হয়, এবং বিভিন্ন কলেবর ধারণ করে। কিন্তু এস্থলেও, কোনোরূপ ক্রম বা স্তর নাই। যথা, মানব পরজন্মে হঠাৎ বৃশ্চিকরূপ প্রাপ্ত হইতে পারে; এবং বৃশ্চিকও হঠাৎ পরজন্মে মানবত্ব লাভ করিতে পারে।

### জগতের সজীবত্ব

পূর্বেই উক্ত হইয়াছে যে, (পৃঃ ৬৯) ক্রমীর মতে জড়জগৎও সজীব ও চেতন। অত্যাশ্চর্য্য কতিপয় স্ফীও এই মত সমর্থন করিয়াছেন। বস্তুতঃ, জগতের সজীবত্ব ঈশ্বরের জগল্লীনত্বেরই অবশ্যস্বাভাবী ফলমাত্র। জামী বলিয়াছেন যে, ঈশ্বর জগল্লীন বলিয়া, তাঁহার স্বরূপ প্রতি বস্তুর স্বরূপে, এবং তাঁহার গুণ প্রতি বস্তুর গুণে নিহিত হইয়া আছে। অতএব, জগতের প্রত্যেক বস্তুতেই প্রাণ, ইচ্ছাশক্তি, জ্ঞান ও বল প্রভৃতি ঐশ্বরিক গুণাবলী বিद्यমান আছে, অবশ্য বিভিন্ন পরিমাণে। বস্তুর উৎকর্ষ, অপকর্ষ অনুসারেই তাহার মধ্যে বিভিন্ন পরিমাণে ঐশ্বরিক সত্তা ও গুণাবলীর অভিব্যক্তি হয়। যথা—জড়, উদ্ভিদ, পশুপক্ষী, মানব ও পূর্ণমানব ক্রমান্বয়ে উচ্চ হইতে উচ্চতর স্তরগত; এবং সেই ক্রমানুসারে ইহাদের মধ্যে ঐশ্বরিক স্বরূপ ও গুণাবলীর অল্প হইতে অধিক বিকাশ হইয়াছে। যেরূপ মলিন দর্পণে সূর্য্য পূর্ণ প্রতিফলিত হইতে পারে না, তদ্রূপ নিম্নস্তরগত বস্তুতেও ঈশ্বর পূর্ণ প্রকটীকৃত

হন না। অবশ্য সকল হুফী সম্প্রদায় জগতের সজীবত্ব ও চেতনত্ব স্বীকার করেন না। সনাতন ইসলামপন্থী হুফীগণের মতে, জগৎ ঈশ্বর হইতে সম্পূর্ণ ভিন্ন, প্রাণহীন, অচেতন, জড়বস্তু মাত্র।

বেদান্ত মতেও জগতের সজীবত্ব স্বীকৃত হয় না। জীব ঈশ্বরের চিৎ-শক্তি এবং জগৎ তাঁহার অচিৎ-শক্তির বিকাশ : সুতরাং জীবই প্রাণবান্ ও চেতন, জগৎ নহে। অবশ্য ঈশ্বরকে জগল্লীন বলিয়া স্বীকার করিলে, জগৎকে সম্পূর্ণ অচেতন বলা দুঃসাধ্য। যাহা হউক, জৈনমতের সহিত উক্ত হুফীমতবাদের এই বিষয়ে বহুলাংশে সাদৃশ্য দৃষ্ট হয়। জৈনমতেও সমগ্র বিশ্বচরাচর সজীব ও সচেতন, অবশ্য বিভিন্ন পরিমাণে। এই ক্রমবিবৰ্দ্ধিত পরিমাণানুসারে জীব-গণকে নিম্ন হইতে উচ্চস্তরে শ্রেণীবিন্যস্ত করা যায়। যথা—পৃথিবী, জন, অগ্নি, বায়ু ও উদ্ভিদগত জীবাত্মা। ইহারা সৰ্ব্বনিম্নস্তরীয়। ইহাদের কেবল স্পর্শশক্তিই আছে। তৎপরে শব্দক প্রভৃতি (স্পর্শ ও আশ্বাদশক্তিমান্); পিপীলিকা, জলৌকা প্রভৃতি (স্পর্শ, আশ্বাদ ও ঘ্রাণশক্তিমান্); মধুমক্ষিকা, মশক প্রভৃতি (স্পর্শ, আশ্বাদ, ঘ্রাণ ও দর্শনশক্তিমান্) এবং জীবজন্তু ও মানব (পঞ্চেন্দ্রিয়নিশিষ্ট) ক্রমোচ্চ-স্তরগত। ‘জিন’ অথবা জীবমুক্ত সাধুগণ সর্বোচ্চ-স্তরগত এবং তাঁহাদের মধ্যেই কেবল জ্ঞান, বিশ্বাস, শক্তি ও আনন্দ এই অনন্ত চতুষ্টয় অথবা চতুর্কিন্দ উৎকর্ষের পরিপূর্ণ বিকাশ হয়।

### জগতের ক্ষণিকত্ব

ইবনুল আরবী, সাবিস্তরি, জানী প্রমুখ হুফীগণ গ্রীক দার্শনিক হেরাক্লাইটাস্ ও ক্ষণবাদী বৌদ্ধগণের দ্বারা ক্ষণবাদের প্রপঞ্চনা করেন। সাবিস্তরি বলিয়াছেন, “প্রতিক্ষণেই জগৎ অসৎ হইয়া যাইতেছে, ইহা দুই ক্ষণস্থায়ী নহে। তৎপরে, পুনরায় একটী নূতন জগতের সৃষ্টি হইতেছে।” ডামীও বলিয়াছেন, “জগৎ প্রতি মুহূর্তেই পরিবর্তিত এবং নবমুঠ হইতেছে। প্রতি নিমেষে একটী জগৎ ধ্বংসীভূত হইয়া যাইতেছে, এবং অপর এক সদৃশ জগৎ তাহার স্থান গ্রহণ করিতেছে, যদিও অধিকাংশ লোকই

ইহা সম্বন্ধে অজ্ঞ।” বস্তুতঃ, প্রত্যেক বস্তু নিরবচ্ছিন্ন পরস্পরানুক্রমিক বিভিন্ন অবস্থার সমষ্টিমাত্র। প্রতি মুহূর্তে পূর্বগুণ ও অবস্থা বিলয় প্রাপ্ত হইতেছে এবং তৎস্থলে অপর সদৃশ গুণ ও অবস্থার উদ্ভব হইতেছে। কিন্তু পুরাতন অবস্থার বিলয়ের পরে নূতন অবস্থার উদ্ভব এরূপ তড়িচ্গতিতে সম্পাদিত হইতেছে যে, নিত্য পরিবর্তনশীল বস্তুটিকে স্থায়ী বলিয়া সকলে ভ্রমে পতিত হইতেছে। কিন্তু বস্তুর ঈদৃশ ক্ষণস্থায়িত্বের কারণ কি? জামীর মতে কারণ এই যে, জাগতিক সকল বস্তুই ঈশ্বর স্বরূপের অভিব্যক্তি। কিন্তু তিনি কদাপি স্বীয় সত্তাকে একই ভাবে দুইবার অভিব্যক্ত করেন না, উপরন্তু প্রতি মুহূর্তেই নব নব অভিব্যক্তি দ্বারাই স্বীয় স্বরূপ প্রকাশ করিতেছেন। অর্থাৎ, তিনি কদাপি উপযুগপরি দুই মুহূর্তে একই পার্থিব বস্তু এবং অবস্থাতে স্বীয় স্বরূপ প্রকটীকৃত করেন না, কিন্তু প্রতিক্ষণেই নব নব বস্তু ও অবস্থা সৃষ্টি করেন। ইহার কারণ এই যে, ঈশ্বরে সর্বকরণাময়ত্ব (জামাল্) ও সর্বশক্তি-মত্ত্ব (জালান্)—এই বিরোধী গুণদ্বয় নিত্য সক্রিয়। প্রতিক্ষণে ঈশ্বরের করুণা অভিব্যক্ত হইয়া বস্তু সৃষ্টি করিতেছে; পরক্ষণেই ঈশ্বরের শক্তি উহা ধ্বংস করিয়া ফেলিতেছে, কারণ ‘বহু’কে ধ্বংস করিয়া ‘এক’ের একত্বকে রক্ষা করাই ঈশ্বরের শক্তির কর্ম। পরমুহূর্তেই ঈশ্বরানুগ্রহে পুনরায় পুরাতন ধ্বংসীভূত বস্তুর সদৃশ অপর একটি বস্তুর উদ্ভব হইতেছে; এবং ইহাও পরক্ষণে পূর্ববৎ বিনষ্ট হইতেছে। এইরূপে, ক্রমাগত সৃষ্টি, ধ্বংস, নবসৃষ্টি, পুনর্ধ্বংস, ধারাবাহিক নিরবচ্ছিন্নভাবে চলিতেছে। প্রতি মুহূর্তে মধুরস্বভাব ঈশ্বর সৃষ্টি করিতেছেন, এবং পরমুহূর্তেই তীষণস্বভাব ঈশ্বরই তাহা ধ্বংস করিতেছেন। অর্থাৎ প্রতিমুহূর্তে ঈশ্বরস্বরূপ ক্রমাগত অভিব্যক্ত ও অনভিব্যক্ত হইতেছে। বলাবাহুল্য অধিকাংশ সূফীসম্প্রদায় ক্ষণবাদী নহেন।

বৌদ্ধ-ক্ষণবাদের সহিত অবশ্য সূফীক্ষণবাদের মূলগত পার্থক্য বিদ্যমান। বৌদ্ধমতে ঈশ্বর, আত্মা প্রভৃতি নিত্যবস্তু বলিয়া কিছুই নাই—অন্ততঃ আমরা ঈদৃশ নিত্যবস্তু সম্বন্ধে কিছুই জানি না। আমরা কেবল পরিবর্তনের

নিরবচ্ছিন্ন ধারাই প্রত্যক্ষ করি, তৎপশ্চাতে কোনও নিত্যসত্তার বিষয়ে আমরা সম্পূর্ণ অজ্ঞ। কিন্তু হুফীমতে এক শাশ্বত অপরিবর্তনীয় ঈশ্বরই জাগতিক সকল পরিবর্তন ও কণস্থায়িত্বের মূল বা আশ্রয়। শাশ্বত পরমাত্ম-স্বরূপেরই অভিব্যক্তি বা অনভিব্যক্তি অনুসারে বস্তুর প্রতিকর্মে উদয় ও বিলয় ঘটিতেছে।

## চতুর্থ পরিচ্ছেদ

### মনস্তত্ত্ব

হুফীমতে, মানব জড়দেহেজ্রিয় ও অজড় আত্মার সমাহার। মানবই হুষ্টির চরমোৎকর্ষ, মানবেই ঈশ্বরের হুষ্টির পরিপূর্ণতা ও প্রকর্ষ, মানবই ঈশ্বর স্বরূপের পূর্ণ অভিব্যক্তি; কিন্তু জগৎ ঈশ্বরের আংশিক অভিব্যক্তিমাত্র। অতএব আংশিক প্রতিচ্ছবি জগৎও পূর্ণ-প্রতিচ্ছবি মানবের অন্তর্ভুক্ত। অর্থাৎ মানবরূপ ক্ষুদ্র জগতে (microcosm) বিশ্বব্রহ্মাণ্ডরূপ বৃহৎ জগৎ (macrocosm) প্রতিফলিত হইয়া আছে। পূর্বেই উক্ত হইয়াছে যে, (পৃঃ ৬১) বিশ্বব্রহ্মাণ্ড বিবিধ—অদৃশ্য, অজড় ও আধ্যাত্মিক ভবিষ্যৎ জগৎ; এবং দৃশ্য, জড় ও পার্থিব বর্তমান জগৎ। প্রথমটিকে “আজ্জাকৃত জগৎ” (আলাম্ ই আমর) এবং দ্বিতীয়কে “হুষ্টিকৃত জগৎ” (আলাম্ ই থাক) নামে অভিহিত করা হয়, কারণ প্রথমটি ঈশ্বরের আজা “হুষ্ট হও” হইতে একনিমেষে সত্ত্বত, কিন্তু দ্বিতীয়টি পূর্ববর্তী আদিভূত হইতে ক্রমান্বয়ে হুষ্ট। মানব বিশ্বব্রহ্মাণ্ডের প্রতিচ্ছবিরূপে অদৃশ্য ও দৃশ্য উভয় জগতেরই প্রতিকরূপ; এবং তজ্জন্ত প্রতি জগতের পাঁচটি উপাদান প্রাপ্ত হইয়াছে। জড় জগৎ হইতে সে অগ্নি, জল, বায়ু, পৃথিবী এবং জড় আত্মা (নাক্স) প্রাপ্ত হইয়াছে। অগ্নি প্রভৃতি চতুর্ভূত তাহার জড়দেহের উপাদান কারণ। জড় দেহ ও জড় আত্মার সমাহারই মানবের পার্থিব স্বরূপ। অজড় জগৎ হইতে সে হৃদয় (কাল্ব), আত্মা (রুহ), প্রগাঢ় আধ্যাত্মিক জ্ঞানশক্তি (সির), গভীরতর উপলব্ধিশক্তি (খাফী), এবং গভীরতম অনুভূতিশক্তি (আখ্ফা) প্রাপ্ত হইয়াছে। ইহারা মানবের আধ্যাত্মিক স্বরূপ।

ইহারা পার্থিব জড়দেহের অংশ না হইলেও দেহান্তর্গত। হৃদয় বাম পার্শ্বে, মাঝা দক্ষিণপার্শ্বে, প্রগাঢ় আধ্যাত্মিক জ্ঞানশক্তি উভয়ের মধ্যস্থলে, গভীরতর উপলব্ধিশক্তি ললাটদেশে এবং গভীরতম অমুভূতিশক্তি মস্তিষ্কে (মস্তিস্কের বক্ষ্যকেন্দ্রে) অবস্থিত।

উপরি উক্ত দশবিধ উপাদানে গঠিত মানব পৃথিবীর হইয়াও পৃথিবীর উপরে। অতএব পার্থিব স্বরূপকে বশীভূত করিয়া আধ্যাত্মিক স্বরূপের যথা-যথ উন্নতিই মানবের প্রধান কর্তব্য।

জড় আত্মাকে (নাক্‌স্) সূফীগণ দেহেরই ত্রায় জড়বস্তুরূপে গ্রহণ করেন। সূফী সম্প্রদায়ে জড় আত্মার জড়ত্ব সম্বন্ধে বহু আখ্যায়িকা প্রচলিত আছে। প্রবাদ যে, বহু সূফী তাঁহাদের স্বীয় জড় আত্মাকে নানাবিধ মূর্তি-পরিগ্রহ করিতে চাক্ষুষ প্রত্যক্ষ করিয়াছিলেন। যথা, সাধনকালে জড় আত্মা কুকুর, শৃগাল, সর্প, ইন্দুর প্রভৃতি মূর্তি ধারণ করিয়া ভক্তগণের পশ্চাৎকাবন করিত। মোহাম্মদ ইবন্ উলিয়ান্ নামক প্রখ্যাত সূফী বিবৃত করেন যে, একদা তাঁহার গলদেশ হইতে হঠাৎ একটা শৃগালশিশু নির্গত হয়; এবং ঈশ্বর-রূপায় তিনি জানিতে পারেন যে, ইহাই তাঁহার জড় আত্মা। তিনি তৎক্ষণাৎ ইহাকে পদাঘাতে জর্জরিত করেন, কিন্তু প্রতি পদাঘাতের সঙ্গে সঙ্গে ইহা বৃহত্তর হইতে থাকে। কথিত আছে যে, হান্নাজের জড় আত্মাও কুকুররূপ ধারণ করিয়া তাঁহার পশ্চাদ্গামী হইয়াছিল। জড় আত্মাই পাপের মূলীভূত কারণ। অতএব আধ্যাত্মিক জীবনের প্রারম্ভেই ইহাকে বশীভূত করা অত্যাবশ্যক। কোনও কোনও সূফীর মতে জড় আত্মা দেহেরই ত্রায় বস্তুবিশেষ। পুনরায়, কাহারও কাহারও মতে ইহা স্বতন্ত্র বস্তু নহে, প্রাণের ত্রায় দেহেরই গুণবিশেষ।

হৃদয় (কাল্ব্) ঈশ্বরস্বরূপের দর্পণতুল্য। জীলী ইহাকে “ঈশ্বরের সিংহাসন, মানবস্থিত ঈশ্বর-মন্দির, ঈশ্বর-জ্ঞানের কেন্দ্রস্বরূপ” বলিয়া বর্ণনা করিয়াছেন। জনয়ে ঈশ্বরের সকল গুণ ও নাম প্রতিফলিত হয়। ত



একটি প্রখ্যাত জনশ্রুতি আছে; “স্বর্গ ও মর্ত্য আমাকে ধারণ করে না, কিন্তু আমার বিশ্বস্ত ভূত্যের হৃদয়ই আমাকে ধারণ করে।” ঈশ্বরস্বরূপ এবং জগৎস্বরূপ সম্বন্ধীয় জ্ঞানলাভই হৃদয়ের প্রধান কার্য। সাধারণতঃ হৃদয়কে হর্ষ, বিষাদ, ভয়, ক্রোধ, প্রেম প্রভৃতি ভাব অথবা অমুভবের কারণরূপেই গ্রহণ করা হয়। কিন্তু হুফীদের মতে, হৃদয় অমুভব (feeling) ব্যতীত জ্ঞানেরও (knowledge) কারণ। অবশ্য ঈদৃশ জ্ঞান সাধারণ বিচার-বুদ্ধিমূলক জ্ঞান নহে, ভগবৎ-প্রসাদলব্ধ সাক্ষাৎ উপলব্ধি (নিম্নে “সাধনমার্গের বিভিন্ন সোপান” দেখুন)।

হজ্জিরির মতে আত্মা (রুহ্) গুণবিশেষ নহে, হুস্ম জবাবিশেষ, অর্থাৎ ইহা হুলদেহান্তর্গত হুস্মদেহমাত্র। নিদ্রাকালে অথবা মৃত্যুর পরে ইহা ঈশ্বরাজ্যে হুল দেহ পরিত্যাগ করে। সংবেদন (sensation) ও অমুভব (feeling) যথাক্রমে দেহ ও জড় আত্মার গুণ, কিন্তু জ্ঞান হুস্ম আত্মার গুণ। প্রত্যক্ষ, শ্রবণ, কল্পনা, বিচার, চিন্তা প্রভৃতি আত্মারই কার্য। জীলীর মতে, ঈশ্বর স্বীয় আলোক হইতেই আত্মা সৃষ্টি করিয়া ইহাকে সমগ্র বিশ্বের আদিভূত-রূপে গ্ৰস্ত করেন। অতএব আত্মা ও মহম্মদের আলোক (পৃঃ ৬১ দেখুন) অভিন্ন। কেবল পূর্ণ মানবই আত্মাকে জানিয়া ঈশ্বরস্বরূপকে উপলব্ধি করেন। হৃদয় ও আত্মা পরস্পর সদৃশ, কারণ উভয়েই ঈশ্বরের সমগ্র স্বরূপ প্রতিকলিত করে।

কোনও কোনও হুফীর মতে, হৃদয় (কাল্ব্), আত্মা (রুহ্) ও প্রগাঢ় আধ্যাত্মিক জ্ঞানশক্তির মধ্যে প্রভেদ এই যে, প্রথমটি ঈশ্বরকে জানে, দ্বিতীয়টি তাঁহাকে ভালবাসে, তৃতীয়টি তাঁহার ধ্যান করে।

জীলী আত্মা (রুহ্) এবং পবিত্র আত্মার (রুহুল কুদস্) মধ্যে পার্থক্য করিয়াছেন (নিম্নে “চতুর্বিধ আধ্যাত্মালোক” দেখুন)। পবিত্র আত্মাই মানবের সর্বশ্রেষ্ঠ আধ্যাত্মিক ইন্দ্রিয়। ইহা মানবে ঈশ্বরাত্মা ভিন্ন আর কিছুই নহে। হৃদয় ও আত্মা ঈশ্বরের স্বরূপ প্রতিকলিত করে, কিন্তু পবিত্র আত্মা স্বয়ংই

মানবাস্তর্গত ঈশ্বরস্বরূপ। মানব সাধনমার্গের সর্বোচ্চ সোপান অতিক্রম করিবার পরই পবিত্র আত্মালাভে ধৃত হয়, অর্থাৎ ঈশ্বরের সহিত স্বীয় একত্ব সাক্ষাৎ উপলব্ধি করে। পবিত্র আত্মা স্বয়ং ঈশ্বরাত্মা বলিয়া প্রকৃতপক্ষে নিত্য, তথাপি জীলীর মতে, মানবের পক্ষে ইহা অনিত্য ও ঈশ্বরসৃষ্ট, কারণ দুইটি নিত্যবস্তুর এককালীন অস্তিত্ব সম্ভবপর নহে।

জীলীর মতে আত্মার ক্রমোচ্চ পঞ্চ অবস্থা :—(১) স্থূল আত্মা। ইহা দেহ-পরিচালক। (২) আজ্ঞাকারী অথবা পাপ-প্ররোচক আত্মা। ইহা লোভ প্রভৃতি ষড়্রিপুর অধীন। (৩) প্রবুদ্ধ আত্মা। ইহা ঈশ্বর-কর্তৃক পুণ্য-কর্মে প্রয়োজিত হয়। (৪) অমৃতপ্ত আত্মা। ইহা বিগত পাপের জন্ত ভগবৎ কৃপাভিক্ষু হয়। (৫) শাস্ত আত্মা। ইহা ঈশ্বরকে প্রাপ্ত হইয়াছে।

গাজালীর মতে, আত্মার পঞ্চবিধ অবস্থা নিম্নলিখিতরূপ :—(১) প্রত্যক্ষ-কারী আত্মা। ইহা ইন্দ্রিয় সাহায্যে বস্তু প্রত্যক্ষ করে। (২) স্মরণকারী আত্মা। ইহা প্রত্যক্ষদৃষ্ট বস্তু পরে স্মরণ করে। (৩) চিন্তাকারী আত্মা। ইহা জটিল তত্ত্বের চিন্তা করে। (৪) বুদ্ধি-বিচারী আত্মা। ইহা জ্ঞাত তত্ত্ব হইতে অজ্ঞাত-তথ্য অনুমান করে। (৫) ধর্ম প্রচারকোপযোগী আত্মা। ইহা আত্মার সর্বোচ্চ অবস্থা, এবং ধর্মপ্রচারকগণই আত্মার ঈদৃশ অবস্থা লাভে ধৃত হন। গাজালীর মতে, মানবাত্মা আধ্যাত্মিক স্বরূপ, এবং ইহা দেহের সহিত যুক্তও নহে, দেহ হইতে পৃথকও নহে।

সাধারণতঃ, সূফীগণ আত্মার নিত্যত্ব, জন্মান্তরবাদ ও অবতারবাদ স্বীকার করেন না (নিম্নে দেখুন)। ক্রমীপ্রমুখ অল্পসংখ্যক সূফী মাত্র জীবাত্মাকে ঈশ্বরের শ্রায় অনাদি, অনন্ত, নিত্য ও অজ্ঞাতরূপে গ্রহণ করেন। ক্রমী বলিয়াছেন :—“সূফীর ঈশ্বর নাই, সে কাহারও দ্বারা সৃষ্ট হয় নাই।”

বেদান্তের সহিত সূফীমতের তুলনা করিলে উভয়ের পার্থক্য স্পষ্টীকৃত হইবে। বেদান্তমতে, জীব দেহ, ইন্দ্রিয়, মন, প্রাণ, বুদ্ধি ও আত্মার সমষ্টি। তন্মধ্যে দেহ, ইন্দ্রিয়, মন, প্রাণ ও বুদ্ধি অচেতন ‘প্রকৃতি’র কার্যরূপে জড়স্বভাব,

ও অচেতন আত্মাই একমাত্র অজড় ও চেতনস্বরূপ। দেহ দ্বিবিধ—স্থূল ও সূক্ষ্ম। মৃত্যুর পরে স্থূলদেহ ধ্বংসীভূত হয়, কিন্তু সূক্ষ্মদেহ স্বর্গে বা নরকে যথাযথ কৰ্মফল ভোগ করিয়া, নূতন স্থূল শরীরের সহিত সংযুক্ত হইয়া পুনরায় পৃথিবীতে জন্মগ্রহণ করে। মুক্তির পরে এই সূক্ষ্ম শরীরও ধ্বংসীভূত হইয়া যায়। ইন্দ্রিয় দ্বিবিধ—চক্ষু, কণ্ঠ প্রভৃতি পঞ্চ জ্ঞানেন্দ্রিয়, এবং হস্ত, পাদ প্রভৃতি পঞ্চ কৰ্মেন্দ্রিয়। মন অন্তঃকরণ, এবং চক্ষু প্রভৃতি বহিঃকরণের ন্যায় মনও অচেতন-স্বভাব। প্রাণ বায়ুর অবস্থাবিশেষ। শ্বাস, প্রশ্বাস প্রভৃতি প্রাণের ক্রিয়া। প্রাণ, অপান প্রভৃতি পঞ্চ প্রাণ। বুদ্ধি জড় অন্তঃকরণের ধর্ম বলিয়া স্বয়ং জড়স্বভাব। দেহ, ইন্দ্রিয় প্রভৃতি আত্মার উপকরণ, অথবা উদ্দেশ্য সিদ্ধির উপায়। আত্মার উদ্দেশ্য দ্বিবিধ—ভোগ, অথবা সংসারে গ্রহণ পূর্বক কৃতকর্মের ভোগ দ্বারা ক্ষয়; এবং অপবর্গ, অথবা সংসারচক্র বা জন্মজন্মান্তর হইতে চিরমুক্তি। রামানুজ প্রভৃতি বৈদান্তিকগণের মতে, আত্মা সংস্বরূপ, আনন্দস্বরূপ ও জ্ঞানস্বরূপ, জ্ঞাতা, কর্তা ও ভোক্তা। কিন্তু শঙ্করের মতে, আত্মা সচ্চিদানন্দস্বরূপ মাত্র, জ্ঞাতা, কর্তা বা ভোক্তা নহে। সূফীগণের ন্যায় বৈদান্তিকগণও মানবকে জড়দেহ ও অজড় আত্মার সমষ্টি রূপে গ্রহণ করিয়াছেন। কিন্তু তাঁহারা জ্ঞান, উপলব্ধি ও অনুভূতিকে পৃথক্ তত্ত্বরূপে গ্রহণ করেন নাই—ইহারা আত্মারই স্বরূপ ও কার্য্য মাত্র, স্বতন্ত্র ও স্বাধীন শক্তি নহে।

আত্মার নিত্যতা সম্বন্ধে কিন্তু বৈদান্তিকগণ একমত। জগৎ যেরূপ ঈশ্বরের অচিৎশক্তিরূপে নিত্য, আত্মাও তদ্রূপ ঈশ্বরের চিৎশক্তিরূপে নিত্য। উপনিষদ্ বলিয়াছেন, আত্মার জন্ম, বৃদ্ধি, ক্ষয়, জরা, মরণ কিছুই নাই—ইহা শাস্ত, অবিনশ্বর। দেহেরই জন্ম ও মৃত্যু হয়, আত্মার নহে। শঙ্করের মতে, আত্মা ব্রহ্মের চিৎশক্তিমাত্র নহে, স্বয়ংই ব্রহ্ম, অতএব নিত্য। কিন্তু মাত্র স্বল্প সংখ্যক সূফী আত্মার নিত্যত্বস্বীকার করেন। অধিকাংশের মতে, জীব-জগৎ ঈশ্বরের অভিযুক্তি হইয়াও অনিত্য। (পৃঃ ৬৫ দেখুন)।

## পূর্ণমানব বা সিদ্ধপুরুষ

পূর্ণমানববাদ হুফীমতবাদের মূল তত্ত্বগুলির অন্যতম। সনাতন ইসলাম-পন্থী হুফীগণ ব্যতীত অধিকাংশ হুফীই ইহা গ্রহণ করিয়াছেন। প্রখ্যাত হুফী ইব্বুতুল আরবী প্রথম এই মতবাদ সুশৃঙ্খলভাবে প্রপঞ্চিত করেন, এবং সেই হইতে “পূর্ণ মানব” (আল্ ইনসানুল কামিল্) এই শব্দটী একটী বিশেষ অর্থে ব্যবহৃত হইতেছে। পূর্বেই উক্ত হইয়াছে যে, নিগুণ, নির্বিশেষ, নির্ভেদ কেবলাত্মা ক্রমাগত গুণ, বিশেষ ও ভেদের রাজ্যে অবতরণ করেন। কিন্তু কেবলাত্মা এক ও অদ্বিতীয় স্বরূপ বলিয়া ভেদ ও বহুর রাজ্যে তিনি স্থায়িতাবে স্থিতি করিতে পারেন না, শীঘ্রই তাঁহাকে স্বীয় এক ও অদ্বিতীয় স্বরূপে প্রত্যাবর্তন করিতে হয়। যথা, জল তুমারে পরিণত হয়, কিন্তু তুমারও শীঘ্রই জলরূপ ফিরিয়া পায়। কেবলাত্মা এইরূপে পৃথিবীতে অবতরণ করিয়া শীঘ্রই নিজের নিকটই পুনরায় আরোহণ করেন, এবং ঈদৃশ আরোহণ তিনি পূর্ণমানবের দ্বারাই সম্পাদিত করেন। পূর্ণমানবই ঈশ্বরের একমাত্র পরিপূর্ণ অভিযুক্তি। পৃথিবীর অন্যান্য বস্তু ঈশ্বরের কতিপয় গুণাবলী মাত্র অভিযুক্ত করে। কিন্তু পূর্ণমানবেই ঈশ্বরের সমগ্র গুণাবলীর পূর্ণ প্রকাশ। পূর্ণমানবেই ঈশ্বর স্বীয় স্বরূপকে পূর্ণ প্রকাশিত করিয়া পূর্ণভাবে জ্ঞাত হন। অতএব পূর্ণমানবেই মানব ও ঈশ্বরের মিলন সংঘটিত হয়। পূর্ণমানব মানবদেহী ঈশ্বর—আকারে মানব, কিন্তু স্বরূপ ও গুণে ঈশ্বর। সৃষ্টির চরমোৎকর্ষ মানব, এবং মানবের চরমোৎকর্ষ পূর্ণমানব। পূর্ণমানব সাধনমার্গের সর্বোচ্চ সোপান অতিক্রম করিয়া ঈশ্বরের সহিত স্বীয় অভিন্নতা উপলব্ধি করিয়াছেন। ঈশ্বরানুগ্রহে, তিনি ঈশ্বরের সাক্ষাৎ দর্শন লাভে ধন্য হন, এবং জাগতিক সকল বস্তুরই বিষয়ে জ্ঞানলাভ করেন। পূর্বেই উক্ত হইয়াছে যে, শুদ্ধ একস্বরূপ পরমাত্মা নামরূপবিশিষ্ট জগৎপ্রপঞ্চে অভিযুক্ত হইয়া পুনরায় পূর্ণমানবেই স্বীয় স্বরূপ ফিরিয়া পান। অতএব, ঈশ্বর হইতে মানবে, মানব হইতে পুনরায় ঈশ্বরে—একটী সম্পূর্ণ বৃত্ত। তজ্জন্য, মানবের পূর্ণমানবত্ব

লাভ করিয়া ঈশ্বরলাভের প্রচেষ্টাকে হুফীগণ ঈশ্বরের স্ব স্বরূপ পূর্ণ লাভের প্রচেষ্টা বলিয়া অভিহিত করিয়াছেন ( নিম্নে “চতুর্বিধ অধ্যাত্মালোক” দেখুন ) ।

পূর্ণমানবের কার্য্য দ্বিবিধ—জাগতিক ও নৈতিক। জাগতিক দিক হইতে, তিনি ঈশ্বরের সাক্ষাৎ প্রতিচ্ছবি, বিশ্ব-ব্রহ্মাণ্ডের আদিক্রুপ, সকল বস্তুর সৃষ্টির কারণ আদিভূত, সমগ্র পৃথিবীর কেন্দ্র ও মেরুদণ্ড স্বরূপ ( কুতব্ ) যাহার চতুর্দিকে ইহা বিঘূর্ণিত হইতেছে। তিনিই ঈশ্বরের আদি চিন্তা, যদনুসারে সমগ্র বিশ্বচরাচর গঠিত হইয়াছে। পূর্ণমানব দ্বিরূপের সমন্বয়ঃ ঈশ্বর রূপ ( “তৎ-স্ব” ) এবং মানব রূপ ( “আমি-স্ব” ) । এতদ্রূপে, জীলী ত্রিভাবাদী (Trinity) । ঈশ্বর, পূর্ণমানব ও জগৎ, ঈশ্বরের এই ত্রিবিধ রূপ। ঈশ্বর স্বাধীন, স্বতন্ত্র সত্তা ; জগৎ পরাধীন, পরতন্ত্র সত্তা ; পূর্ণমানব এতদ্ব্যতীত তৃতীয় তত্ত্ব বিশেষ। এতদ্রূপে, আমরা বলিতে পারি যে, ঈশ্বর একস্বরূপ ( কেবলাত্মা ), অথবা দ্বিস্বরূপ ( কেবলাত্মা ও জগৎ ), অথবা প্রকৃতপক্ষে ত্রিস্বরূপ ( কেবলাত্মা, পূর্ণমানব ও জগৎ ) । জীলী বলিয়াছেন “যদি তুমি বল যে, ঈশ্বর একস্বরূপ, তাহা হইলে তুমি যথার্থই বলিয়াছ। অথবা, যদি তুমি বল যে তিনি দ্বিরূপ, তাহাও সত্য। যদি তুমি বল যে, না, তিনি ত্রিরূপ, তাহা হইলেও তুমি যথার্থই বলিয়াছ, কারণ ইহাই মানবের স্বরূপ।”

প্রত্যেক মানবেই পরিপূর্ণতা নিহিত রহিয়াছে, মানব স্বভাবতঃই সর্ব-শূণ্যোপেত। তজ্জন্য চরমোৎকর্ষ প্রতি মানবলভ্য নিশ্চয়ই। কিন্তু মানবের শূণ্য ও শক্তি প্রথমে অব্যক্তভাবেই নিহিত থাকে, তজ্জন্য স্বচেষ্টায় ইহাদের অভিব্যক্তি অত্যাবশ্যক। কিন্তু অতি স্বল্প-সংখ্যক মানবই অব্যক্ত পূর্ণতাকে অভিব্যক্ত করিয়া বাস্তব পূর্ণতা ও চরমোৎকর্ষ লাভ করে। ঈদৃশ স্বল্পসংখ্যক ব্যক্তিগণ, যাহারা তাঁহাদের স্বভাবনিহিত পূর্ণতাকে বাস্তব উপলব্ধি করেন, তাঁহারা ধর্ম্মপ্রবর্তক ও সাধু নামে পরিচিত হন। ইহাদের মধ্যেও স্তরভেদ আছে। যিনি যে পরিমাণে স্বীয় স্বরূপকে বিকশিত করিয়া ঈশ্বরের আলোক-প্রাপ্ত হইয়াছেনও ঈশ্বরকে সাক্ষাৎ উপলব্ধি করিয়াছেন, তিনি সেই পরিমাণে

উচ্চ বা নিম্ন স্তরভুক্ত। অতএব সাধুগণকে ক্রমোচ্চ স্তরে বিভক্ত করা যায়। পূর্ণমানবই (কুতব্) সর্বোচ্চ স্তরগত। জীলীর মতে, মহম্মদই সর্বশ্রেষ্ঠ পূর্ণমানব বা দিব্যমানব। তজ্জন্য তাঁহাকে “মহম্মদের আলোক” (নুফল মুহাম্মাদিয়াহ্) অথবা “মহম্মদের জ্ঞান” (আল্ হাকিকাতুল্ মুহাম্মাদিয়াহ্) নামে অভিহিত করা হয়। জীলী বলিয়াছেন যে, তিনি নানারূপ আকার ধারণ করিতে পারেন। তিনি বিভিন্ন যুগে বিভিন্ন সাধুগণের রূপ ধারণ করেন, এবং তত্তৎ নামে অভিহিত হন। তিনি জগৎ সৃষ্টির পূর্বেও বর্তমান ছিলেন। তিনি ঈশ্বরের দর্শন, ঈশ্বরও তাঁহার দর্শন। জীলীর মতে, বিভিন্ন যুগের বিভিন্ন সাধুগণ ঈশ্বর হইতে সাক্ষাৎ তাবে “সত্তালোক”—ঈশ্বরের সর্বশ্রেষ্ঠ আলোক—প্রাপ্ত হন না, কিন্তু মহম্মদের নিকট হইতেই প্রাপ্ত হন। (নিম্নে “চতুর্বিধ অধ্যাত্মালোক” দেখুন)।

নৈতিক দিক হইতে পূর্ণমানব অত্যান্ত মানব ও ঈশ্বরের মধ্যে মিলনসেতু। তিনি মানবজাতির আধ্যাত্মিক উপদেষ্টা ও পথপ্রদর্শক। একমাত্র তিনিই মানবকে ঈশ্বরের সহিত তাহার অভিন্নত্ব উপলব্ধি করাইয়া তাহাকে ঈশ্বরের নিকট লইয়া যাইতে পারেন। ঈশ্বর পূর্ণমানবের নিকটই তাঁহার স্বরূপ সাক্ষাৎ প্রকটিত করেন। তজ্জন্য ঈশ্বরের বাণী অত্যান্য মানবগণের নিকট প্রচারিত করিয়া তাহাদিগকে ধর্মপথে সাহায্য করা পূর্ণমানবেরই কার্য্য। অতএব পূর্ণমানব কেবল জগতের আদিভূতই নহেন, জগতের আধ্যাত্মিক নেতাও বটে। জীলী বলিয়াছেন যে, পূর্ণমানব ঈশ্বরের পূর্ণ অভিযুক্তি হইলেও তিনি স্বীয় সত্তাকে ঈশ্বর হইতে ভিন্ন ও অভিন্ন, এবং ঈশ্বরকে অন্তর্ধ্যামী ও স্বীয় সত্তার অতিরিক্ত এই উভয়রূপেই উপলব্ধি করেন। (“ভক্তের ত্রিবিধ পর্য্যটন” দেখুন)।

আপাতদৃষ্টিতে মনে হওয়া অসম্ভব নহে যে, সৃষ্টিগণের “পূর্ণমানব” শব্দের “জীবন্তভক্তের”ই তুল্য। কিন্তু প্রকৃতপক্ষে ইহাদের মধ্যে সাদৃশ্য অপেক্ষা বৈসাদৃশ্যই অধিক। প্রথমতঃ, জগৎ-সৃষ্টির দিক হইতে পূর্ণমানবের

একটা গুরুতর আবশ্যকতা রহিয়াছে, কারণ তিনিই ঈশ্বর হইতে প্রথম নৃষ্ট বিশ্ব ব্রহ্মাণ্ডের আদি উপাদান। কিন্তু জীবমুক্ত তাহা নহেন। বেদান্তে স্থল জগৎ-নৃষ্টির দিক্ ও আধ্যাত্মিক মুক্তির দিকের মধ্যে কোনরূপ সংমিশ্রণ নাই। যিনি মুক্ত তিনি জগতের আধ্যাত্মিক গুরু, সন্দেহ নাই; কিন্তু তিনি জগতের পার্থিব উপাদান কদাপি নহেন—‘প্রকৃতি’ই সেইরূপ উপাদান। বিশেষরূপে, শঙ্করের জীবমুক্ত সমগ্র জগতের মিথ্যাত্ব উপলব্ধি করিয়াছেন, তাঁহার নিকট নৃষ্টিই মিথ্যা, মায়ামাত্র। অতএব, তিনি স্বয়ং জগতের আদি উপাদান হইবেন কিরূপে? মিথ্যা জগতের আদি উপাদান মায়্যা অথবা অবিজ্ঞা, জীবমুক্ত নহেন। কিন্তু হুফী পূর্ণমানববাদে জাগতিক ও আধ্যাত্মিক দিকের একটা অপূর্ব সংমিশ্রণ দৃষ্ট হয়। যিনি আধ্যাত্মিক দিক হইতে সর্বশ্রেষ্ঠ মানব, পার্থিব দিক হইতে তিনিই পুনরায় জগতের আদি ভূত। আধ্যাত্মিক দিক হইতে যিনি সর্বশেষ—কারণ পূর্ণমানবত্ব লাভই জীবের চরম লক্ষ্য,—পার্থিব দিক হইতে তিনিই সর্বপ্রথম (আদি ভূতরূপে) এবং সর্বশেষ (মানবরূপে) উভয়ই (পৃঃ ৬১ দেখুন)।

দ্বিতীয়তঃ, পূর্ণমানব ঈশ্বরের পূর্ণ অভিব্যক্তি হইলেও স্বয়ং ঈশ্বর নহেন, ঈশ্বর হইতে ভিন্ন। জীলীও বলিয়াছেন যে, পূর্ণমানব ঈশ্বর হইতে ভিন্ন ও অভিন্ন উভয়রূপেই স্বীয় সত্তাকে উপলব্ধি করেন। কিন্তু শঙ্করের জীবমুক্ত ব্রহ্মের অভিব্যক্তি মাত্র নহেন, স্বয়ংই ব্রহ্ম। তিনি ব্রহ্মের সহিত স্বীয় অভিন্নত্ব পূর্ণ উপলব্ধি করিতে পারিয়াই বলেন, “অহং ব্রহ্মাস্মি”—“আমিই ব্রহ্ম।” ভগবটমধ্যস্থিত আকাশ ও মহাকাশে যে রূপ বিন্দুমাত্রও প্রভেদ নাই, তদ্রূপ অবিজ্ঞায়ুক্ত জীবমুক্তের সহিত ব্রহ্মেরও লেশমাত্র পার্থক্য নাই।

তৃতীয়তঃ, পূর্ণমানবও ঈশ্বরের দাস, সেবক ও উপাসক। ঈশ্বর ও পূর্ণ-মানবের মধ্যে নিত্য উপাস্ত-উপাসক সম্বন্ধ। কিন্তু জীবমুক্ত স্বয়ংই ব্রহ্ম বলিয়া উপাসনার প্রয়োজন উঠে না, কারণ উপাস্ত ও উপাসকের মধ্যে ভেদ থাকিলেই উপাসনা সম্ভবপর হয়।

চতুর্থতঃ, এতদুভয়ের স্তরুতর প্রভেদ এই যে, পূর্ণমানব ঈশ্বরের সহিত স্বীয় অভিন্নতা উপলব্ধি করেন, প্রেমোন্মত্ত অবস্থায়, আকুল উন্মাদনায়, ভাবের প্রগাঢ় উচ্ছ্বাসে মাত্র, যে অবস্থায় স্থির জ্ঞানের সম্পূর্ণ বিলয় হয়। কিন্তু ঈদৃশ উন্মাদনা হইতে হৈম্যে প্রত্যাবর্তন করিলেই অভেদ উপলব্ধিও লোপ পায়, এবং ভিন্নাভিন্ন উপলব্ধির উদয় হয়। কিন্তু শব্বরের জীবমুক্তের ব্রহ্মাভিন্নত্ব উপলব্ধি প্রেমমূলক নহে, জ্ঞানমূলক; ক্ষণস্থায়ী উচ্ছ্বাস বা উন্মত্ততা নহে, স্থির, স্থায়ী অমুভূতি। ( “হফী মরমিয়াবাদ” দেখুন )।

পঞ্চমতঃ, ঈদৃশ প্রেমোন্মত্ত মানব ঈশ্বরের সহিত ঐক্যোপলব্ধি করিলেও, জগৎ সম্বন্ধে সম্পূর্ণ অচেতন। সুতরাং, এই অবস্থায় তিনি উপদেশ প্রভৃতি কর্মে রত হইতে পারেন না। ( নিম্নে “মরমী ভক্তের ত্রিবিধ পর্য্যটন” দেখুন )। কিন্তু শব্বরের জীবমুক্ত সর্বদাই স্থির, ধীর, কর্মোপযোগী।

অতএব হফীগণের পূর্ণমানব ও শব্বরের জীবমুক্ত এক নহেন। অবশ্য উভয়েই জগৎগুরু ও আধ্যাত্মিক পথ-প্রদর্শক। কিন্তু, এ স্থলেও হফী পূর্ণমানব ধর্মগুরু, শব্বরের জীবমুক্ত জ্ঞানগুরু। পূর্ণমানবের নিকট ধর্ম, উপাসনা প্রভৃতি, কিন্তু জীবমুক্তের নিকট অভেদজ্ঞানই, চরম লক্ষ্য। সাধারণ ধর্মাচার প্রভৃতি জীবমুক্তের নিকট মুক্তির প্রথম সোপান মাত্র, অধিক কিছুই নহে।

সাধারণতঃ, সাংখ্যগণ এবং জৈনগণও জীবমুক্তিবাদী। কিন্তু উভয়েই নিরীশ্বরবাদী। সাংখ্য জীবমুক্ত ‘প্রকৃতি’ অথবা জড়দেহ ও বস্তু হইতে ‘পুরুষের’ অথবা ‘আত্মার’ পার্থক্য উপলব্ধি করিয়াছেন। জৈন জীবমুক্ত অনন্ত জ্ঞান, বিশ্বাস, বল ও আনন্দময়। কিন্তু কেহই বিশ্বের আদি উপাদান নহেন।

### সাধু ও ধর্মপ্রবর্তক

হফীগণের মতে, সাধু ও ধর্মপ্রবর্তকগণই পূর্ণমানব। সনাতন ইসলাম-ধর্মগণের সূদৃঢ় মতানুযায়ী হফীগণ সাধারণতঃ ধর্মপ্রবর্তক (নবী বা পয়গম্বর) ও সাধুগণের (ওয়ালি বা পীর) মধ্যে প্রভেদ করেন। সনাতন ইসলাম-ধর্মগণের মতে, দ্বাদশজন ধর্মপ্রবর্তকের মধ্যে মহম্মদ সর্বশেষ ও সর্ব-



শ্রেষ্ঠ। তাঁহার পরে অপর কোনও ধর্মপ্রবর্তকের উদ্ভব হইতেই পারে না। অর্থাৎ, তাঁহার পরে ঈশ্বর অপর কাহারও নিকট স্বীয় স্বরূপ সাক্ষাৎ প্রকাশ, এবং স্বীয় বাণী সাক্ষাৎ প্রচার করেন নাই, করিবেন না, করিতে পারেন না। অতএব মহম্মদের পরবর্তী অপরাপর সাধু ও ধর্মগুরুগণ মহম্মদ প্রচারিত ধর্মের ব্যাখ্যা ও প্রচার করিতে পারেন মাত্র, কিন্তু সাক্ষাৎ ঈশ্বর হইতে প্রত্যাদেশ বা বাণী প্রাপ্ত হইয়াছেন বলিয়া দাবী করিয়া নূতন ধর্মের প্রবর্তনা করিতে পারেন না। তাঁহারা ধর্ম প্রচারক, কিন্তু ধর্ম প্রবর্তক নহেন। ইহাই সনাতন ইসলাম-ধর্মিগণের সূচক অভিমত। কিন্তু সূফীগণ দাবী করেন যে, মহম্মদের পরেও, তাঁহারা ঈশ্বরের সহিত সাক্ষাৎ সংস্পর্শে আসেন, এবং ঈশ্বর হইতে বাণী ও আলোক প্রাপ্ত হন। সনাতন ইসলাম-ধর্মিগণ অবশ্য এই বিষয়ে অত্যন্ত দৃঢ়মত, এবং তাঁহাদের মতে ধর্মপ্রবর্তকত্ব দাবী ঈশ্বরত্ব দাবীর ত্রায়ী সমান পাপ, অনাচার ও ধর্ম-বিরোধী। তজ্জন্ত অধিকাংশ সূফীগণই সনাতন ইসলাম ধর্মিগণের প্রবল বিরুদ্ধতা ও আপত্তি কিয়দংশে প্রশমিত করিবার জন্ত বলেন যে, ধর্মপ্রবর্তকগণ ও অত্যাগত সাধুগণ সকলেই সাক্ষাৎ ঈশ্বরের নিকট হইতে বাণী প্রাপ্ত হন, সন্দেহ নাই; তথাপি সাধুগণ ধর্মপ্রবর্তকগণের অপেক্ষা নিম্নস্তরীয়। কারণ, প্রথমতঃ ধর্মপ্রবর্তকের সহিত ঈশ্বরের সংযোগ নিত্য; কিন্তু সাধুর সহিত ঈশ্বরের সংযোগ অল্প স্থায়ী মাত্র। দ্বিতীয়তঃ, ধর্মপ্রবর্তক স্থির, ধীর, শান্ত অবস্থায় নিত্য ঈশ্বরের বাণী প্রাপ্ত হন; এবং তজ্জন্ত তিনি সেই বাণী ও তথ্য জগতে প্রচার করিতে পারেন। কিন্তু সাধু প্রেমোন্মত্ত অবস্থাতেই কেবল ঈশ্বরাদেশ প্রাপ্ত হন, এবং তজ্জন্ত তিনি অপরকে সেই তথ্য সম্বন্ধে উপদেশ প্রদান করিতে, বা উৎসাহিত করিতে সমর্থ নহেন। অতএব, ধর্মপ্রবর্তকই একমাত্র ঈশ্বরের দূত, সাধু নহেন। সাধু ঈশ্বরের বাণী প্রাপ্ত হইলে, তাহা তাঁহার

(১) অত্যাগত পূর্বগামী ধর্মপ্রবর্তকগণের নাম—নোয়া, এব্রাহাম, ইস্মাইল, আইজাক, জেকব, জিসাস, জব, আদম, সলোমন ও ডেবিড। কোরাণ ৪-১৬৩।

নিজের নিকটই আবদ্ধ হইয়া থাকে, জনসমাজে প্রচারিত হয় না ; এবং তিনি ধর্মের প্রবর্তকও হইতে পারেন না । অতএব ধর্মপ্রবর্তক সাধু হইতে শ্রেয়ান্ ও উচ্চতর । উভয়েরই অদ্ভুত ঘটনা সংঘটন করিবার শক্তি আছে, কিন্তু সাধুর ঈদৃশ শক্তি তাঁহার স্বীয় অধীন নহে, ঈশ্বরাধীন ; এবং উন্মাদনাকালেই তিনি এই শক্তির অধিকারী হন । কিন্তু ধর্মপ্রবর্তকের ঈদৃশ শক্তি স্বায়ত্ত, এবং সর্বকালস্থায়ী । তজ্জগৎ কোনও কোনও স্থফী ‘পূর্ণমানব’ ও ‘দিব্যমানবের’ মধ্যে পার্থক্য স্বীকার করেন । ইহা পূর্বেই প্রদর্শিত হইয়াছে ( পৃ: ৭০ ) । ‘দিব্যমানব’ মহম্মদ সৃষ্টির পূর্বেও বর্তমান ছিলেন, এবং সমগ্র সৃষ্টি তাঁহার দেহ ও আত্মার প্রতিচ্ছবি মাত্র । অত্যাশ্চর্য ‘পূর্ণমানব’গণ ‘দিব্যমানব’ মহম্মদের প্রতিনিধি মাত্র ।

অধিকাংশ স্থফীগণই এইরূপে স্বমতবিরুদ্ধভাবে ধর্মপ্রবর্তক ও সাধুগণের ভিতর প্রভেদ স্বীকার করিয়াছেন । স্থফীগণ নিজেরাই বলিয়াছেন যে, ক্ষুদ্র, মহৎ প্রত্যেক মানবই স্বয়ং ঈশ্বরের নিকট হইতে সাক্ষাদভাবে বাণী প্রাপ্ত হইতে পারেন । তাহা হইলে, সেই ঐশ্বরিক বাণী জনসমাজে প্রচার কেন তাঁহারা করিবেন না ? তাঁহারা যদি বাণীপ্রাপ্ত সাধুই হইতে পারেন, তাহা হইলে তাঁহাদের বাণীপ্রচারক ধর্মপ্রবর্তক হইতে আর বাধা কি ? যাহা হউক, আশ্চর্যের বিষয় এই যে, কোনও কোনও স্থফী ঈশ্বরের সহিত স্বীয় অভেদত্ব প্রচারে পরাজুখ নহেন, কিন্তু ধর্মপ্রবর্তকের শ্রেষ্ঠতাও তাঁহারা অকুণ্ঠিতভাবে স্বীকার করিয়াছেন । যথা—বায়াজিদ ঈশ্বরের সহিত স্বীয় অভেদত্ব পুনঃ পুনঃ সর্গোরবে প্রচার করিয়াছেন । তাহা সত্ত্বেও তিনি বলিয়াছেন যে, নব্বই হাজার বৎসর ধরিয়া ক্রমাগত অদৃশ্য জগতে পর্যটন করিবার পরে তিনি আবিষ্কার করেন যে, তাঁহার মস্তক ধর্মপ্রবর্তকেরই পাদদেশে—অর্থাৎ সাধুর জ্ঞান ও শক্তির চরম সীমা ধর্মপ্রবর্তকের জ্ঞান ও শক্তির প্রারম্ভ মাত্র ; এবং ধর্মপ্রবর্তকের জ্ঞান ও শক্তি নিঃসীম ।

বিখ্যাত পারসিক স্থফী রুমী অবশ্য ধর্মপ্রবর্তক ও সাধুর মধ্যে কোনরূপ

পার্থক্য করেন নাই। তিনি বলিয়াছেন যে, প্রত্যেক মানবই ঈশ্বরের সহিত সাক্ষাৎ সংস্পর্শে আসিতে পারে এবং তজ্জন্ত দেবদূত বা ধর্ম প্রবর্তকের সাহায্যের কোনই প্রয়োজন নাই। যিনি ঈশ্বরের সহিত স্বীয় অভিন্নত্ব পূর্ণ উপলব্ধি করিয়াছেন, যিনি ঐশ্বরিক গুণগ্রামে বিভূষিত হইয়াছেন, তাঁহাকে “সাধু”ও বলা যায়, “ধর্মপ্রবর্তক”ও বলা যায়—উভয়ের অর্থ একই, ভিন্ন নহে।

ভারতীয় দর্শনেও সাধু ও ধর্মপ্রবর্তকের মধ্যে কোনরূপ ভেদ স্থাপন করা হয় নাই। যিনি পূর্ণ সত্য উপলব্ধি করিয়াছেন, তিনিই ধর্মপ্রবর্তকও হইতে পারেন, কোনও বাধা নাই। তজ্জন্তই ভারতে একরূপ অসংখ্য বিভিন্ন ধর্ম-সম্প্রদায়ের উদ্ভব হইয়াছে। অধিকাংশ সূফীগণের মতে, ইসলামের পরে আর নূতন কোনও ধর্মের উদয় হইতেই পারে না, কারণ মহম্মদই শেষ ঈশ্বরের সহিত সাক্ষাৎ সংস্পর্শে আসিয়াছিলেন, মহম্মদই শেষ ঈশ্বরের বাণী প্রাপ্ত হইয়াছিলেন, মহম্মদই জগতে শেষ ধর্মপ্রবর্তক। কিন্তু ভারতীয় দার্শনিকগণের মতে, ঈশ্বরের সহিত মানবের সাক্ষাৎ সম্বন্ধেরও যেরূপ বিরতি নাই, তদ্রূপ জগতে নব নব ধর্মেরও শেষ নাই। প্রত্যেক মানবই ঈশ্বরের সহিত সাক্ষাৎ সংস্পর্শে আসিয়া তাঁহার নিকট হইতে প্রত্যাদেশ প্রাপ্ত হইতে পারেন; এবং যদি ইচ্ছা করেন, তাহা মানব-সমাজে প্রচারও করিতে পারেন, নূতন ধর্মের প্রবর্তনাও করিতে পারেন। ভারতীয় গুরুবাদ মানব ও ঈশ্বরের উক্ত প্রত্যক্ষ সম্বন্ধের বিরোধী নহে। গুরুর প্রতি শ্রদ্ধা ও গুরুর নিকট হইতে শাস্ত্রপাঠ ধর্ম-জীবনের প্রথম সোপান মাত্র। গুরু ঈশ্বরের পথপ্রদর্শক মাত্র, স্বয়ং ঈশ্বর নহেন। যেরূপ শিশু শিক্ষকের নিকট হইতে বর্ণমালা প্রভৃতি শিক্ষা করিয়া, পরে স্বয়ং নানাবিধ পুস্তক পাঠ দ্বারা জ্ঞানলাভ করে, তদ্রূপ ধর্ম-পিপাসু ব্যক্তিও সদগুরুর নিকট হইতেই আধ্যাত্মিক শিক্ষার প্রথম পাঠ গ্রহণ করে, এবং পরে স্বচেষ্টায় সাক্ষাৎ ঈশ্বরোপলব্ধি করে। শিক্ষকের সাহায্য ব্যতীত অক্ষর শিক্ষা করিতে পারে, একরূপ শিশু অতীব বিরল। তদ্রূপ, সদগুরু ব্যতীতও সাধারণ মানব শাস্ত্র-শিক্ষা করিতে সমর্থ হয় না।

তাহাদের জগৎই গুরুত্ব সাহায্য প্রয়োজন। কিন্তু অসাধারণ মানবপক্ষে গুরুত্ব-সত্তা অত্যাবশ্যক নহে।

### অবতারবাদ

পূর্ণমানবকে ঈশ্বরের অবতাররূপে গ্রহণ করা ভ্রম। হুজ্জিরি কয়েকটা অবতারবাদী সুফী সম্প্রদায়ের উল্লেখ করিয়াছেন। হুজ্জিরির মতে, হাল্লাজকে অবতারবাদীরূপে গ্রহণ করা অশ্রদ্ধা, যদিও সনাতনপন্থী ইসলাম-ধর্ম্মিগণ তাঁহাকে অবতারবাদী বলিয়া বহু কটুক্তি করিয়াছেন। যাহা হউক, হাল্লাজের রচনাবলীর অংশ-বিশেষে তিনি অবতারবাদ স্বীকার করিয়াছেন বলিয়া মনে হয়, অবশ্য তাঁহার স্বকীয় মত কি ছিল, তাহা নিশ্চিতভাবে বলা কঠিন! যথা—একস্থলে হাল্লাজ বলিয়াছেন, “ঈশ্বর জন্মযুক্ত হউন, যিনি মানবে স্বীয় ঐশ্বরিক-স্বরূপ প্রকাশ করেন। তৎপরে তিনি তাঁহার সৃষ্ট জীবগণের নিকট দৃশ্যভাবে পানভোজনকারী জীবের আকার ধারণ করিয়া আবিভূত হইয়াছিলেন, যাহাতে তাহারা এক নিমেষেই তাঁহাকে দেখিতে পায়।” ইহা হইতে মনে করা অসম্ভব নহে যে, হাল্লাজের মতে, ঈশ্বর পান-ভোজনকারী দৃশ্য মানব-মূর্তিতে অবতাররূপে পৃথিবীতে অবতরণ করেন।

যাহা হউক, সনাতনপন্থী ইসলামধর্ম্মিগণের শ্রদ্ধা, অধিকাংশ সুফীই অবতারবাদ গ্রহণ করেন নাই। যাহাদের মতে ঈশ্বর জগৎ হইতে বহিঃস্থিত মাত্র, জগল্লীন নহেন, এবং যাহাদের মতে তিনি জগল্লীন মাত্র, জগদতিরিক্ত নহেন—উভয় সম্প্রদায়ই অবতারবাদের সমান বিপক্ষে। ঈশ্বরবহির্ভূতত্ব-বাদিগণ বলেন যে, ঈশ্বর জীব ও জগৎ হইতে অত্যন্ত ভিন্ন বলিয়া, তিনি মানবরূপে অবতীর্ণ হইয়া জগতে স্থিতি করিতে পারেন না। অনিত্য মানবদেহ কি প্রকারে নিত্য পরমাঙ্গার আগার হইতে পারে? বিশ্বাত্মবাদিগণ বলেন যে, অবতারত্ব ঈশ্বর ও জীবের প্রভেদহ্রাসক, কারণ এইমতে, ঈশ্বর মানবরূপ ধারণ করেন অর্থাৎ ঈশ্বর ও মানব ভিন্ন। প্রকৃতপক্ষে, ঈশ্বর ও মানব অভিন্ন—মানবই ঈশ্বর, ঈশ্বরের অবতারমাত্র নহে। জীলীর মতে, মানব

সাধনমার্গের শেষপ্রান্তে আরোহণ করিলে, ঈশ্বরের “সত্তালোক” প্রাপ্ত হয়। ( নিম্নে “চতুর্বিধ অধ্যাত্মালোক” দেখুন ) এবং তৎকালে, ঈশ্বরাত্মা মানবাত্মার স্ফাতিবিস্তৃত হয়। কিন্তু তাহা সত্ত্বেও, মানবকে ঈশ্বরের অবতাররূপে পরিগণনা করা যায় না, কারণ ঈশ্বরাত্মা প্রকৃতপক্ষে ঈশ্বর হইতে পৃথক ও হয় না, মানবের সহিত সংযুক্তও হয় না। (N)

কিন্তু ভারতীয় দার্শনিকগণ অবতারবাদ স্বীকার করিয়াছেন। গীতায় [ ৪-৮ ] শ্রীকৃষ্ণ বলিয়াছেন : “সামুগ্ধের পরিত্রাণ ও দুর্ভাগ্যগণের বিনাশ, ও ধর্ম সংস্থাপনের জন্ত আমি যুগে যুগে জন্মগ্রহণ করি।” বৈষ্ণব বৈদাস্তিকগণ বহুবিধ অবতারের উল্লেখ করিয়াছেন—যথা—গুণাবতার, পুরুষাবতার, লীলাবতার, স্বরূপাবতার [ অংশরূপ ও পূর্ণরূপ ] প্রভৃতি। এই সকলের বিস্তৃত বিবরণ এখানে নিম্নয়োজন।

## পঞ্চম পরিচ্ছেদ

### ঈশ্বরের সহিত জীবজগতের সম্বন্ধ ও মুক্তির স্বরূপ নির্ণয়

হুফীগণের মতে মানবজীবনের শ্রেষ্ঠ উদ্দেশ্য দ্বিবিধ—অভাববোধক ও ভাববোধক। অভাবের দিক হইতে ইহার অর্থ ঈশ্বরে ক্ষুদ্র জীবসত্তার “আমিত্বে”র বিলয়, (ফানা) ; ভাবের দিক হইতে ইহার অর্থ ঈশ্বরে প্রকৃত জীবসত্তার সংস্থিতি (বাকা)। • “ধ্বংস” (ফানা) ও “স্থিতি” (বাকা) এই শব্দ দুয়ের প্রকৃত অর্থ সম্বন্ধে হুফীগণের মধ্যে বহু মতভেদ আছে। চারিটা প্রধান মত নিম্নে আলোচিত হইতেছে।

(১) কালাবাহী, হুজ্জিরি, প্রমুখ সনাতনপন্থী হুফীগণের মতে “ধ্বংস” (ফানা) অর্থ এই নহে যে জীবের স্বরূপ অথবা “আমিত্ব” ঈশ্বরে বিলয় প্রাপ্ত হয় ; এবং “সংস্থিতি” (বাকা) অর্থও এই নহে যে, জীব ঈশ্বরের সহিত স্বরূপ অথবা গুণে অভেদস্থ প্রাপ্ত হয়। ঈশ্বর ও মানব নিত্য ভিন্ন, এবং প্রভৃ ভূত্যের সম্পর্কই উভয়ের নিত্য সম্বন্ধ। অতএব কালাবাহীর মতে “ধ্বংস”

শব্দের অর্থ, জগতের সহিত সকল সম্পর্ক ধ্বংস, অর্থাৎ জাগতিক বিষয়ে পরিপূর্ণ বৈরাগ্য মাত্র, অপর কিছুই নহে। ভক্তের আত্মার ধ্বংসের কোন-রূপ প্রস্নই এস্থলে উঠে না। এই অবস্থাতেও ভক্ত পৃথকসত্তাবান্ এবং সকল মনুষ্যোচিত গুণমণ্ডিতরূপেই স্থিতি করেন। কেবল তিনি অতঃপর কামনা-বাসনার শৃঙ্খলদ্বারা বীথ দেহ অথবা জগতের সহিত আবদ্ধ হইয়া থাকেন না। তাঁহার নিকট সুখ ও দুঃখ, ধন ও দারিদ্র্য, স্বর্ণ ও মৃত্তিকা সকলই সমান—সমগ্র বিশ্বব্রহ্মাণ্ডই তাঁহার নিকট অর্থহীন। অতএব তিনি জগদ্বাসী হইয়াও জগতের নহেন। তজ্জগৎ জগৎ তাঁহার নিকট ধ্বংসপ্রাপ্ত হইয়াছে। স্মরণ্য, “ধ্বংস” অর্থ মানবের স্বরূপধ্বংস নহে, জাগতিক বিষয়ে আসক্তির ধ্বংস। পুনরায় “স্থিতি” অর্থ ঈশ্বরের আঞ্জাবহরূপে স্থিতি। এস্থলেও ঈশ্বরের সহিত মানবের স্বরূপ অথবা গুণাবলীর অভিন্নতার কোনরূপ প্রস্নই উঠে না। অভিন্ন হওয়া দূরে থাকুক, মানব ঈশ্বরের সাদৃশ্যও লাভ করিতে কদাপি সমর্থ হয় না, কারণ সে ঈশ্বর হইতে চিরভিন্ন। অতএব “ধ্বংস” অর্থ পার্থিব বাসনাকামনার সম্পূর্ণ ধ্বংস অথবা জগতের প্রতি বৈরাগ্য ; “স্থিতি” অর্থ ঈশ্বরের ইচ্ছায় সম্পূর্ণ বশতা ও ঈশ্বরের প্রতি অমুরাগ।

হজ্জ্বিরির মতেও “ধ্বংস” (ফানা) অর্থ ঈশ্বরে আত্মার বিলোপ অথবা আত্মার স্বরূপ ও গুণাবলীর বিনাশ নহে। আত্মা দ্রব্যবিশেষ, এবং এক দ্রব্য অপর এক দ্রব্যে বিলয় প্রাপ্ত হইতেই পারে না। অতএব “ধ্বংস” শব্দের অর্থ স্বীয় সত্তা ও জগতের অপরিপূর্ণতা ও দোষালুতা সম্বন্ধে আত্মার জ্ঞান, স্বীয় সত্তা ও জগতের প্রতি আত্মার চরম বৈরাগ্য এবং আত্মার মনুষ্যোচিত গুণ ও কার্যাবলীর বিলোপ, স্বরূপের নহে। ভক্ত পার্থিব ভোগে শাস্তি না পাইয়া, জাগতিক সুখে বীতম্পৃহ হইয়া পড়েন এবং তাঁহার মনে পরা বৈরাগ্যের উদয় হয়। তজ্জগৎ তাঁহার সাধারণ মানবোচিত গুণাবলী ও কার্যাবলী—যথা, আসক্তি, অতিক্রি, স্বাতন্ত্র্যবোধ, সুখ, দুঃখ, প্রচেষ্টা ইত্যাদি তিরোহিত হয়। উক্ত মানবোচিত গুণাবলী জগৎ সম্বন্ধীয় গুণাবলী।

তজ্জগৎ জগৎ তাঁহার নিকট অর্থহীন বলিয়া, জগৎ সম্বন্ধীয় গুণ ও কার্যাবলীও তাঁহার নিকট নিরর্থক হইয়া পড়ে। যথা, লোভনীয় বস্তু তিরোহিত হইলে লোভ ও প্রচেষ্টারও শেষ হয়। অতএব “ধ্বংস” অর্থ সকল জাগতিক গুণ ও কার্যাবলীর বৈরাগ্যজনিত নিবৃত্তিমাত্র, মানবের স্বরূপ ও গুণের নিবৃত্তি নহে। তজ্জগৎ মানব হইয়াও তিনি সাধারণ মানববাচক বর্ণনার অতীত। দ্বিতীয়তঃ, “স্থিতি” (বাকা) অর্থ মানবে ঈশ্বরের স্থিতি নহে। অর্থাৎ ইহার অর্থ এই নহে যে, ঈশ্বর বস্তুতঃই মানবরূপে অবতীর্ণ হন এবং তাহার গুণাবলী প্রাপ্ত হন। ঈশ্বর ও মানবের স্বরূপের ঈদৃশ সংমিশ্রণ অসম্ভব। অতএব “স্থিতি”, অর্থ ঈশ্বরে মানবের স্থিতি। অর্থাৎ মানবের মানবোচিত গুণ অথবা স্বতন্ত্র ইচ্ছা ও প্রচেষ্টার পরিসমাপ্তি সংঘটিত হইলে সে ঈশ্বরের ইচ্ছানুসারেই স্থিতি করে এবং ঈশ্বর দ্বারাই সম্পূর্ণ পরিচালিত হয়। সংক্ষেপে “ধ্বংস” ও “স্থিতি”র অর্থ এই যে ভক্ত স্বতন্ত্র সত্তা পরিত্যাগপূর্বক ঈশ্বর দ্বারা চালিত হন।

হজ্জগিরি এস্থলে অগ্নিওলৌহের উদাহরণ প্রদান করিয়াছেন। লৌহ অগ্নির সহিত মিলিত হইলে অর্থাৎ অগ্নিতে লৌহ নিক্ষেপ করিলে, অগ্নি লৌহের স্বরূপ ধ্বংস করিতে পারে না, (কারণ লৌহ কদাপি অগ্নিতে পরিণত হয় না) কিন্তু কেবল লৌহের গুণেরই (যথা কঠিনত্ব, শীতলত্ব প্রভৃতি) পরিবর্তন সাধন করে; এবং তৎস্থলে স্বীয় গুণ (যথা তাপ, আলোক প্রভৃতি) লৌহে আরোপ করে। এই রূপে মানব ঈশ্বরের সহিত মিলিত হইলে, তাহার স্বরূপের কোনোরূপ পরিবর্তন সংঘটিত হয় না কিন্তু তাহার গুণাবলী (স্বতন্ত্র ইচ্ছা ও প্রচেষ্টা) তিরোহিত হয়; এবং তৎস্থলে ঈশ্বর স্বীয় গুণ (ইচ্ছা ও আদেশ) আরোপ করেন। এস্থলে এক বিষয়ে দৃষ্টি রাখা কর্তব্য। ইহা মনে করা ভ্রম যে, মানব ঐশ্বরিক গুণাবলী প্রাপ্ত হয়, যে রূপ লৌহ অগ্নির তাপ, আলোক প্রভৃতি গুণাবলী প্রাপ্ত হয়। ঈশ্বর ও মানবের গুণবিষয়ে ঈদৃশ অভিন্নত্ব সম্বন্ধে কোনরূপ প্রশ্নই উঠে না। ঈশ্বর ও মানব স্বরূপ ও গুণ উভয় বিষয়েই সম্পূর্ণ ও চিরন্তনভাবে ভিন্ন। পূর্বোক্ত দৃষ্টান্ত দ্বারা ইহাই

কেবল স্পষ্ট করিবার চেষ্টা করা হইয়াছে যে, যেরূপ অগ্নি স্বীয় তাপরূপ গুণ লৌহে গ্রস্ত করে, এবং লৌহের স্বীয় শীতলতা রূপ গুণ নষ্ট করিয়া তাহাকে উত্তপ্ত করে, তদ্রূপ ঈশ্বরও স্বীয় গুণ, অর্থাৎ ইচ্ছা মানবের উপর আরোপ করেন এবং মানবের স্বীয় গুণ, অর্থাৎ স্বতন্ত্র ইচ্ছা ও স্বার্থপর আকাজ্জক ধ্বংস করিয়া তাহাকে স্বীয় ইচ্ছাধীন করেন। এতদ্রূপে, মানব সর্বদাই ঈশ্বরের দাসাম্বদাস, এবং তাঁহার স্বরূপ ও গুণের অংশী নহে, কিন্তু তাঁহার দ্বারাই শাসিত ও চালিত। ঈদৃশ ভগবদ্দাসত্ব উপলব্ধিই “ধ্বংস” ও “স্থিতির” প্রকৃত অর্থ।

সংক্ষেপে এই সম্প্রদায়ের সূফীগণের মতে, ঈশ্বর ও মানব স্বরূপতঃ ও গুণতঃ চির ভিন্ন। “মুক্তি” অথবা ঈশ্বরের সহিত মিলন অর্থ (ক) পার্থিব আসক্তি সম্বলে ধ্বংস এবং স্বতন্ত্র ইচ্ছা ও প্রচেষ্টার সম্পূর্ণ পরিহার (ফানা); (খ) ঈশ্বরের প্রতি অনুরাগ ও সর্বাংশে তাঁহার আজ্ঞাধীন দাসরূপে অবস্থান (বাকী)।

(২) বিশ্বাত্মবাদিগণের মতে, ঈশ্বর ও মানব অভিন্ন, এবং মানব ঈশ্বরের গুণাবলীর সমাহার (পৃ: ২১ দেখুন)। জীলী ঈশ্বর ও জগতের সম্বন্ধকে জল ও বরফের সম্বন্ধের তুল্য বলিয়া বর্ণনা করিয়াছেন। ঈশ্বর জল, জগৎ বরফ এবং এই রূপে উভয়ে অভিন্ন। যেরূপ জল বরফের উপাদান কারণ, তদ্রূপ ঈশ্বরই জগতের উপাদান কারণ। যেরূপ জমাট জলের প্রকৃত নাম ‘জল’ হইলেও ‘বরফ’ এই নামটী উহাতে সাময়িকভাবে প্রদত্ত হয়, তদ্রূপ জগতের প্রকৃত নাম “ঈশ্বর” হইলেও “জগৎ” এই নামটী উহাতে কেবল সাময়িক-ভাবেই প্রযোজিত হয়। জীলী বলিয়াছেন যে, প্রকৃতপক্ষে জীব ঈশ্বরের অবতার মাত্র নহেন, স্বয়ংই ঈশ্বর; ঈশ্বর জগল্লীন মাত্র নহেন, স্বয়ংই জগৎ। জগৎ ঈশ্বরের বাহ্যিক রূপ, অপর স্বরূপ, দর্শণ। পূর্বেই উক্ত হইয়াছে যে, (পৃ: ২১) জীলীর মতে, তাঁহাদের মতবাদকে বিশ্বাত্মবাদ (Pantheism) বলা ভ্রম, কারণ উক্ত মতবাদানুসারে সমগ্র ঈশ্বর জগতে অন্তর্গত, অর্থাৎ



ঈশ্বর ও জগৎ দুই ভিন্ন পদার্থ এবং একে অপরে নিহিত মাত্র। কিন্তু প্রকৃত-পক্ষে ঈশ্বর ও জগৎ অভিন্ন বলিয়া একে অপরে লীনত্বের কোনরূপ প্রশ্নই উঠে না। সুতরাং তাঁহাদের মতবাদকে “বিশ্বাত্মবাদ” ( আত্মা বিশ্বে নিহিত ) না বলিয়া, “একাত্মবাদ”ই ( এক আত্মাই স্বয়ং বিশ্ব ) বলাই সমীচীন।

যাহা হউক, উক্ত সূফীগণের মতে, জগৎ ব্রহ্ম হইতে অভিন্ন হইলেও মিথ্যা মায়ামাত্র নহে। জগৎ ঈশ্বরের মূর্ত্ত অভিব্যক্তিরূপে ঈশ্বরেরই ত্রায় সত্য। যথা—বরফ জলেরই ত্রায় সত্য। এ সম্বন্ধে সূফীগণ অত্রাত্র উদাহরণও প্রদান করিয়াছেন। যথা—সমুদ্রজল ও ঘটাস্তর্গত জল ( আভার ), সমুদ্র ও তরঙ্গ ( রুমী ), গ্রহ ও গ্রহাস্তর্গত পত্রাবলী, সূর্য ও গবাক্ষবত্তী রশ্মি, এক ও দুই ( দুইবার এক ), তিন ( তিনবার এক ) প্রভৃতি সংখ্যা, সূত্র ও সূত্রস্থ গ্রন্থি ইত্যাদি। সমুদ্রের জল ও ঘটাস্তর্গত জল, সমুদ্র ও তরঙ্গ, সূর্য ও রশ্মি প্রভৃতি অভিন্ন সন্দেহ নাই, কিন্তু ঘটাস্তর্গত জল, তরঙ্গ, রশ্মি প্রভৃতি অসৎ বা মিথ্যা নহে, সত্য।

(৩) কোনও কোনও সূফী সম্প্রদায়ের মতে, ঈশ্বর ও জগৎ শুধু অভিন্নই নহেন, জগৎ সম্পূর্ণ মিথ্যা, মরীচিকা মাত্র। “গুলসান্-ই-রাজ্” নামক বিখ্যাত গ্রন্থের লেখক সাবিস্তরির মতবাদ এই সম্পর্কে আলোচনীয়। তাঁহার মতে, শুদ্ধসত্তা পরমাত্মা “অসত্তায়” ( Non-Being ) প্রতিবিম্বিত হইলে জগৎ-সৃষ্টি হয়। ঈদৃশ সত্তা-প্রতিবিম্বিত অসত্তা সত্তারূপে প্রতিভাত হইলেও প্রকৃত সত্তা নহে। বস্তুতঃ, অসত্তা সৎ ও অসৎ উভয়ই—ইহা আপাতদৃশ্য-রূপে সৎ, কিন্তু পরিণামে অসৎ। অতএব জগৎ পরমাত্মা হইতে ভিন্ন বলিয়া প্রতীয়মান হইলেও প্রকৃতরূপে পরমাত্ম-স্বরূপ—দৃশ্যমান জগৎ স্বপ্নবৎ, অলাভচক্রবৎ, কল্পনাবৎ মিথ্যা। সাবিস্তরি বলিয়াছেন : “তুমি নিদ্রিত আছ, এবং তোমার জগৎ-প্রত্যক্ষ স্বপ্নমাত্র। তুমি যাহা প্রত্যক্ষ করিতেছ, সে সকলই মরীচিকা মাত্র। জীবনের শেষ প্রত্যাষে তোমার নিদ্রাভঙ্গ হইলে, তুমি সে সকলের কাল্পনিকত্ব স্পষ্ট উপলব্ধি করিবে। ভেদদর্শনরূপ ব্রাহ্ম

প্রত্যক্ষের অবসান ঘটিলে, স্বর্গমর্ত্য রূপান্তরিত হইয়া যাইবে।” পুনরায় : “এই সকল বিবিধ আকার তোমার কল্পনা প্রসূত ব্যতীত আর কিছুই নহে। তাহারা দ্রুত বিঘূর্ণিত চক্ররূপে প্রতিভাত বিন্দু সদৃশ মাত্র।” (১)

জগতের শ্রায় জীবও ঈশ্বর হইতে অভিন্ন—ভিন্নরূপে প্রতীত জীব জগতেরই শ্রায় মিথ্যা। একই সূর্য্য যেরূপ বহু গবাঙ্কাত্যন্তরে কিরণ বিকিরণ করিয়া বহুরূপে প্রতিভাত হয়, তদ্রূপ একই পরমাত্মা অসন্তায় প্রতিকলিত হইয়া বহু মানবরূপে প্রতীয়মান হন। অতএব পরমাত্মা ও জীব, এবং “সে”, “তুমি”, “আমি” প্রভৃতি জীব ও জীবের ভেদ মিথ্যা। সাবিস্তরি বলিয়াছেন : “সত্যালোকে ভেদের প্রবেশাধিকার নাই।” সেই আলোকে ‘আমি’, ‘আমরা’, ‘তুমি’ প্রভৃতি কিছুই নাই। ‘আমি’, ‘আমরা’, ‘তুমি’, ও ‘সে’ সকলই এক; কারণ অভেদে ব্যক্তির পরস্পর ভেদ নাই।” পুনরায় : “তৎকালে ভেদের অস্তিত্বমাত্রও থাকে না। জ্ঞাতা ও জ্ঞেয় এক হইয়া যায়।”

সাবিস্তরি পরিণামবাদী নহেন। তাঁহার মতে, সত্তা অসন্তায় প্রকৃতরূপে পরিণত হন না, কিন্তু পরিণত হইয়াছেন বলিয়া প্রতিভাত হন মাত্র। তিনি বলিয়াছেন : “অসতের সৎ হওয়া অসম্ভব। সৎ শাস্বত ও চিরন্তন। সৎও অসৎ হন না, অসৎও সৎ হয় না। বিশ্বব্রহ্মাণ্ড কল্পনামাত্র। ইহা চক্ররূপে প্রতীত দ্রুতবিঘূর্ণিত অগ্নিশিখামাত্র।...সকল ভেদই মিথ্যা আরোপ মাত্র।” অতএব জীব জগৎ, ও পরমাত্মার ভেদ, সকলই মিথ্যা; পরমাত্মাই একমাত্র সত্য।

কোনো কোনো সূফী এস্থলে বিশ্বব্রহ্মাণ্ডকে প্রতিধ্বনি, ছায়া, প্রতিবিম্ব ও চকুরোগাক্রান্ত ব্যক্তির দ্বিচন্দ্রদর্শনের শ্রায় মিথ্যা বলিয়াও বর্ণনা করিয়াছেন।

উপরি উক্ত দ্বিতীয় ও তৃতীয় উভয় মতবাদ অল্পসারেই ঈশ্বর ও মানব স্বরূপতঃ ও গুণতঃ সম্পূর্ণ অভিন্ন। অতএব “ধ্বংস” (ফানা) শব্দের অর্থ—

(১) দ্রুত বিঘূর্ণিত দীপশিখা চক্রবৎ প্রতিভাত হয়।

মানবের মানবত্ব ও মানবোচিত গুণের বিলয় ; এবং “স্থিতি” (বাকা) অর্থ ঈশ্বরস্বরূপ ও গুণমণ্ডিতরূপে সংস্থিতি । কিন্তু উভয়মতের প্রভেদ নিম্ন-লিখিতরূপ :—দ্বিতীয় মতানুসারে, “ঈশ্বরই একমাত্র সত্য”—এই বাক্যের অর্থ এই যে, জগৎই ঈশ্বর, ঈশ্বর ভিন্ন অপর দ্বিতীয় তত্ত্ব নহে, ইহা ঈশ্বরের নাস্তব বাহ্যিক অভিব্যক্তি, ও ঈশ্বরেরই প্রায় সত্য । তৃতীয় মতানুসারে, উক্ত বাক্যের অর্থ এই যে, জগৎ মিথ্যা বলিয়া ঈশ্বরই একমাত্র সত্য, জগৎ ঈশ্বরের অভিব্যক্তি নহে, সত্যও নহে । উভয় মতই “একতত্ত্ববাদ” । কিন্তু, দ্বিতীয় মতবাদ, জগতের সহিত ঈশ্বরের অভিন্নতা স্থাপন দ্বারাই ঈশ্বরের একত্ব স্থাপন করিয়াছেন । কিন্তু, তৃতীয় মত, জগতের মিথ্যাত্ব প্রমাণপূর্বকই ঈশ্বরের একত্ব প্রমাণিত করিয়াছেন । উভয়েই ঈশ্বর ও জগৎ, এই পদার্থদ্বয় লইয়া আরম্ভ করিয়াছেন । এস্থলে প্রশ্ন এই—একতত্ত্ববাদ অথবা কেবল একেরই সত্যতা স্থাপন করা যায় কিরূপে ? দুইটি উপায় আছে—হয় জগৎকেই ঈশ্বরে পরিণত করা, অথবা জগৎকে সম্পূর্ণ মিথ্যা পরিগণিত করা । উপরি উক্ত দ্বিতীয় মতবাদ ইহাদের মধ্যে প্রথম উপায় এবং তৃতীয় মতবাদ দ্বিতীয় উপায় অবলম্বন করিয়াছেন । দ্বিতীয় মতবাদ জগৎকেই ঈশ্বর বলিয়া বলিয়াছে ‘ঈশ্বরই একমাত্র সত্য’ ; তৃতীয় মতবাদ জগৎকে মিথ্যা বলিয়া বলিয়াছে ‘ঈশ্বরই একমাত্র সত্য’ । দ্বিতীয় মতবাদ বলিয়াছে, যেরূপ মৃত্তিকা ও মৃন্ময় ঘট তত্ত্বদ্বয় নহে, মৃত্তিকাই একমাত্র সত্য, কারণ মৃন্ময় ঘটই মৃত্তিকামাত্র ; তদ্রূপ ঈশ্বর ও জগৎ তত্ত্বদ্বয় নহে, ঈশ্বরই একমাত্র সত্য, কারণ জগৎই ঈশ্বর । তৃতীয় মতবাদ বলিয়াছে যে, যেরূপ সূর্য ও সূর্য্যের জলস্থিত প্রতিবিম্ব তত্ত্বদ্বয় নহে, সূর্য্যই একমাত্র সত্য, কারণ প্রতিবিম্ব সম্পূর্ণ মিথ্যা ; তদ্রূপ ঈশ্বর ও জগৎ তত্ত্বদ্বয় নহে, ঈশ্বরই একমাত্র সত্য, কারণ জগৎ মিথ্যামাত্র । অতএব উভয় মতবাদই একতত্ত্ববাদের প্রপঞ্চনা করিয়াছে, কিন্তু সম্পূর্ণ বিভিন্ন অর্থে ।

(৪) কোনও কোনও সূফীর মতে, মানব ঈশ্বরের সহিত মিলিত হইলে ঈশ্বরের গুণাবলী প্রাপ্ত হয় মাত্র, স্বরূপ নহে । অর্থাৎ, ঈশ্বর ও মানব

স্বরূপতঃ ভিন্ন, কিন্তু গুণতঃ অভিন্ন। এস্থলে ক্রমীর মত আলোচনীয়। ক্রমীর মতে, ঈশ্বর ক্রমান্বয়ে মানবরূপে স্বীয় সত্তা অভিব্যক্ত করিয়াছেন। তজ্জগৎ ঈশ্বরসত্তার সহিত পূর্ণমিলনই মানবজীবনের সর্বোচ্চ লক্ষ্য। ঈদৃশ মিলনের দুইটা দিক—“ধ্বংস” (ফানা) এবং “স্থিতি” (বাকা)। “ধ্বংস” অর্থ মানবের মানবীয় গুণাবলীর বিনাশ, স্বরূপের নহে। “স্থিতি” অর্থ ঐশ্বরিক গুণাবলী লাভ, এবং স্বতন্ত্রসত্তাবান্ ও স্বরূপবিশিষ্ট হইয়াই ঈশ্বরস্বরূপে শাস্বত স্থিতি। অতএব মানব ঈশ্বরের সহিত গুণতঃ অতেদত্ব প্রাপ্ত হয়, স্বরূপতঃ নহে। ইহা সুগম করিবার জগৎ ক্রমী বহু উদাহরণ প্রদান করিয়াছেন। প্রথমতঃ, তিনি বহুবার অঙ্গ ও অঙ্গীর উদাহরণের উল্লেখ করিয়াছেন। ঈশ্বরের সহিত মিলিত মানবের সহিত ঈশ্বরের সম্বন্ধ অঙ্গ ও অঙ্গীর সম্বন্ধতুল্য। অঙ্গের স্বতন্ত্র অস্তিত্ব অথবা গুণ নাই, কিন্তু ইহা সমগ্র অঙ্গীর সত্তা ও গুণের সাহায্যেই সত্তালাভ করে; তথাপি ইহার স্বীয় স্বতন্ত্র সত্তা বা স্বরূপ আছে। এতদ্রূপে যুক্তজীবগণ ঈশ্বরের গুণাবলী লাভ করিলেও স্বতন্ত্র সত্তাবান্। দ্বিতীয়তঃ, ক্রমী সূর্যালোক এবং দীপশিখা ও তারকার উদাহরণও প্রদান করিয়াছেন। সূর্য্যোদয় হইলে দীপশিখা ও তারকা অন্তর্হিত হয়। এক্ষেত্রে, দীপশিখা প্রভৃতি সৎ ও অসৎ উভয়রূপই। দীপশিখা সৎ, কারণ তাহার স্বরূপ বা সত্তার ধ্বংস হয় নাই। দীপের উপরে তুলা নিক্ষেপ করিলে তাহা তৎক্ষণাৎ দগ্ধ হইয়া যায়—ইহা হইতেই প্রমাণিত হয় যে, শিখার স্বরূপ নষ্ট হয় নাই, ইহা স্বতন্ত্র দ্রব্যরূপে অত্যাধি বর্ত্তমান। তাহা সত্ত্বেও, দীপশিখা অসৎও, কারণ ইহার ভাস্বরত্ব গুণ সূর্য্যের গুণে বিলুপ্ত হইয়া গিয়াছে। অতএব দীপশিখা সূর্য্যালোকের সহিত সম্মিলিত হইলে, শিখার স্বরূপের বিনাশ হয় না, গুণের বিনাশ হয় মাত্র। তৃতীয়তঃ, ক্রমী অগ্নি ও লৌহের উপমাও উল্লেখ করিয়াছেন। অগ্নিতে নিক্ষিপ্ত, অর্থাৎ অগ্নি সংস্পৃষ্ট লৌহের স্বীয় কৃষ্ণবর্ণ, শীতলতা, কাঠিন্য প্রভৃতি গুণ বিনষ্ট হইয়া যায়; এবং তৎস্থলে তাহা অগ্নির রক্তবর্ণ, উষ্ণতা প্রভৃতি

গুণ প্রাপ্ত হয়। তৎসত্ত্বেও লৌহ অগ্নিস্থে পরিণত হয় না, লৌহই থাকে। চতুর্থতঃ, ক্রমী মুক্তজীবের অবস্থাকে তাত্ত্বের সুবর্ণত্ব প্রাপ্তিবৎ বলিয়াও বর্ণনা করিয়াছেন। যাহা হউক, উপরি উল্লিখিত উদাহরণাবলী হইতে সুস্পষ্ট হইবে যে, ক্রমীর মতে মুক্ত জীবও ঈশ্বর হইতে স্বরূপতঃ ভিন্ন, কিন্তু গুণতঃ অভিন্ন। তাহারও স্বতন্ত্র সত্তা আছে।

ভগবৎসম্মেলিত মানবের দ্বিবিধ উপলব্ধি হয়। প্রথমতঃ, তিনি উপলব্ধি করেন যে, তিনি কিছুই নহেন, জীবও নহেন, জগৎও নহেন। অর্থাৎ, তাঁহার মানবোচিত গুণাবলীর বিলোপ হইয়াছে বলিয়া তিনি পৃথিবীতে থাকিয়াও পৃথিবীর নহেন। দ্বিতীয়তঃ, তিনি ইহাও উপলব্ধি করেন যে, তিনি সকলই—সকল জীব ও সমগ্র জগৎ তিনি ভিন্ন অপর কিছুই নহে। অর্থাৎ, তিনি ঐশ্বরিক গুণবিভূষিত হইয়াছেন, এবং জগৎ ঈশ্বরের গুণাবলীর অভিব্যক্তি বলিয়া তিনি ও জগৎ এক। এতদ্রূপে ক্রমী জগতের সহিত ভেদ ও অভেদ উভয়ই উপলব্ধি করিয়াছিলেন। তিনি বলিয়াছেন, “হায়! আমি আমার নিজের স্বরূপ জানি না, আমি কি করিব? আমি খুঁটভক্তও নহি, ইসলামধর্ম্মীও নহি, অবিশ্বাসীও নহি, ইহুদীও নহি। পূর্ব পশ্চিম, স্থল বা জল, কোনো স্থানই আমার বাসভূমি নহে। দেবদূত অথবা উপদেবতা, কেহই আমার আত্মীয় নহে। অগ্নি বা ফেন, কিছু হইতেই আমার উৎপত্তি হয় নাই; ধূম বা শিশির, কিছু দ্বারাই আমি গঠিত হই নাই। আমি চীন, সাকসিন, বুল্‌গার, ভারত, ইরাক বা খোরাসান—কোনো স্থানেই জন্মগ্রহণ করি নাই। আমি পৃথিবীতে অথবা পরলোকে, স্বর্গে অথবা মর্ত্ত্যে—কোনো স্থানেই বাস করি না।” পুনরায় ক্রমী বলিতেছেন : “পৃথিবীতে প্রেমিকজন যদি কেহ থাকেন, হে মুসলমানগণ, তিনি আমিই। বিশ্বাসী, অবিশ্বাসী, খৃষ্টধর্ম্মাবলম্বী সাধু যদি কেহ থাকেন, তাঁহারা সকলই আমি। মন্ত্ৰ, পাত্রবাহক, গায়ক, বীণা ও গীত, প্রিয়া, দীপ, মন্ত্ৰপান ও আনন্দ—সকলই আমি। পৃথিবীতে সপ্তবিংশ বিভিন্ন সম্প্রদায় কিছুই নাই—প্রতি সম্প্রদায় একমাত্র

আমিহঁ। মৃত্তিকা, বায়ু, জল ও অগ্নি, দেহ ও আত্মা—সকলই আমি। সত্য ও মিথ্যা, পুণ্য ও পাপ, সহজ ও কঠিন, জ্ঞান ও শিক্ষা, সন্ন্যাস ও কারুণ্য—সকলই আমি।” “আমিই চোরের চোর্য, আমিই রোগীর রোগ আমিই মেঘ ও বৃষ্টি, আমিই মাঠে মাঠে বর্ষিত হইয়াছি।” ইত্যাদি। উপর-লিখিত ক্রমীর মতানুসারে, এই সকল কবিতার কেবল এই অর্থই হইতে পারে, যে, সর্ববস্তু স্বরূপতঃ ভিন্ন হইলেও গুণতঃ অভিন্ন।

ক্রমী পুনরায় বলিয়াছেন—“হে আমার আত্মা, আমি আত্মোপাস্ত অন্বেষণ করিয়াও তোমার মধ্যে প্রিয় [ ঈশ্বর ] বাতীত অপর কিছুই দেখিতে পাইলাম না। হে আমার আত্মা ! যদি আমি বলি যে, তুমি স্বয়ংই তিনি, আমাকে অবিশ্বাসী বলিও না।” “তোমরা যাহারা ঈশ্বরান্বেনে প্রবৃত্ত হইয়াছ, তোমাদের অন্বেষণের আর প্রয়োজন নাই, কারণ তোমরাই ঈশ্বর, তোমরাই ঈশ্বর। যাহা কদাপি হারায় নাই, তাহারই জন্ত পুনরায় অন্বেষণে প্রবৃত্ত হইয়াছ কেন ?” এ-স্থলেও, ক্রমীর পূর্ব মতানুসারে, ঈশ্বর ও জীবের অভেদত্ব অর্থ গুণতঃ অভেদত্ব, স্বরূপতঃ নহে।

কিন্তু ক্রমীর কবিতার কোনো কোনো অংশ হইতে ইহা মনে করা আশ্চর্য্য নহে যে, ক্রমীর মতে, মানব ঈশ্বরের সহিত পূর্ণ-মিলিত হইলে অবশ্য তাহার স্বরূপের ধ্বংস হয় না, কিন্তু স্বতন্ত্র সত্তার বিলোপ হয়। যথা, ক্রমী জীবকে বারিবিন্দু ও ঈশ্বরকে সীমাহীন সমুদ্রের সহিত তুলনা করিয়াছেন এবং ঈদৃশ সমুদ্রেই অবশেষে জীবের সত্তা লুপ্ত হইয়া যায়। এতদ্ব্যতীত, একটা কবিতায় তিনি বলিয়াছেন : “কি আনন্দেরই সেই সময় যখন আমরা দু’জনে প্রাসাদে উপবিষ্ট হই—তুমি আর আমি। আমাদের আকার ও দেহ ভিন্ন, কিন্তু আত্মা একই—তোমার ও আমার। তুমি আর আমি, অতঃপর ভিন্ন সত্তাবান্ নহি, কিন্তু আবেগোন্মাদনায় একীভূত হইয়া যাইব।” অত্যাশ্চর্য্য বহু উপমা দ্বারাও তিনি জীবের স্বতন্ত্র সত্তা বিলোপেরই ইঙ্গিত করিয়াছেন। যথা—ঈশ্বর সমুদ্র, জীব বায়ুত্যাড়িত তরঙ্গ : ঈশ্বর শিখা, জীবের দেহ শিখাধারী

প্রদীপ ; ঈশ্বর সূর্য্য, জীব গবাক্ষপ্রবিষ্ট রশ্মি । এই সকল কবিতা ও উপমা হইতে ইহাই প্রমাণীকৃত হয় যে, ঈশ্বর ও জীব, এবং জীব ও জীব, গুণতঃই নহে, স্বরূপতঃও অভিন্ন, কেবল দেহ-প্রভৃতি উপাধি বিশিষ্ট ইহাই ভিন্ন প্রতীত হইতেছে । কিন্তু ক্রমী স্বপ্রপঞ্চিত তত্ত্ব হইতে উক্ত ত্রায়ামুদিত সিদ্ধান্তে উপস্থিত হন নাই ।

যাহা হউক, ক্রমীর মতে, ঈশ্বর ও জীব স্বরূপতঃ ভিন্ন, কিন্তু গুণতঃ অভিন্ন । হাল্লাজও এই মতানুসারী বলিয়া বোধ হয় । তিনিও অবশ্য ঈশ্বর ও মানবের একত্ব প্রচার করিয়াছিলেন, কিন্তু জীবের স্বতন্ত্র সত্তা বা স্বরূপ অস্বীকার করেন নাই । তিনি বলিয়াছেন :—“তোমার আত্মা আমার আত্মার সহিত সংমিশ্রিত হইয়াছে, যেরূপ মত্ত জলের সহিত সংমিশ্রিত হয় । কোনো বস্তু তোমাকে স্পর্শ করিলে আমাকেও স্পর্শ করে । প্রতি ক্ষেত্রেই তুমিই আমি ।” “আমি ঠাহাকে ভালবাসি, আমিই তিনি, এবং তিনিই আমি । আমরা একদেহবাসী ছুই আত্মা । তুমি আমাকে দেখিলে, ঠাহাকেও দেখ ; ঠাহাকে দেখিলে, আমাকেও দেখ ।” “প্রজাপতি আলোকে প্রবেশ করিয়া, আলোকে পরিণত হয় ।” এস্থলে, মত্ত ও জলের, এবং প্রজাপতি ও আলোকের উপমা জীবের স্বতন্ত্র স্বরূপের দ্ব্যতক । মত্ত জলের সহিত সংমিশ্রিত হইলে, অবশ্য তাহা আর জল হইতে পৃথক করা সম্ভব নহে । তথাপি মত্ত জলস্বরূপে পরিণত হয় না, মত্তস্বরূপই থাকে । এতদ্রূপে, অগ্নিতন্ত্রীভূত প্রজাপতিও অগ্নি প্রাপ্ত হয় না । পুনরায়, ঈশ্বর ও জীব একদেহাস্তর্গত ছুই আত্মা হইলে, ঠাহারা নিশ্চয়ই স্বতন্ত্র স্বরূপ । অতএব এই মতানুসারে, ঈশ্বর ও মানব : স্বরূপতঃ ভিন্ন, কিন্তু গুণতঃ অভিন্ন ।

সংক্ষেপে, ঈশ্বর ও জীবজগতের সৃষ্টি বিষয়ে, চারিটা প্রধান হুফী মতবাদ দৃষ্ট হয় :—(১) ঈশ্বর ও জীব-জগৎ স্বরূপতঃ ও গুণতঃ সম্পূর্ণ ভিন্ন । (২) উভয়ে স্বরূপতঃ ও গুণতঃ সম্পূর্ণ অভিন্ন, এবং জীবজগৎ সত্য । (৩) উভয়ে

স্বরূপতঃ ও গুণতঃ সম্পূর্ণ অভিন্ন, কিন্তু জীবজগৎ মিথ্যা । (৪) উভয়ে স্বরূপতঃ ভিন্ন, কিন্তু গুণতঃ অভিন্ন ।

এহলে, ঈশ্বরের সহিত মিলিত জীবের স্বীয় স্বতন্ত্র সত্তারও বিলোপ ঘটে কিনা, সেই সম্বন্ধে আলোচনার প্রয়োজন । আমরা পূর্বেই দেখিয়াছি যে, বহু স্বকীর্ণ ঈশ্বর ও মানবের ঐক্যমূলক উক্তি করিয়াছেন । যথা—হারাঞ্জের সুবিখ্যাত উক্তি—“আমিই সত্য (ঈশ্বর)” (আনন্ হক) ; ইব্‌নুল ফরিদের “আমিই তিনি” (অন হিয়া) ; বায়াজিদের “আমিই ঈশ্বর, আমি ব্যতীত অত্র ঈশ্বর নাই, অতএব আমাকেই ভজনা কর” ; “ঈশ্বর হইতে ঈশ্বরে ভ্রমণ করিলাম, পরিশেষে তাঁহারা আমার হৃদয় মধ্য হইতে বলিলেন : ‘তুমিই আমি’ ;” “আমারই জয় হউক ! আমার মহিমা কি নিরতিশয় !” ; রুমীর “স্বয়ং তুমিই তিনি”, ইত্যাদি । জীবের সহিত অপরাপর, জীবের ও জীবের সহিত জগতের ঐক্য সম্বন্ধেও বহু উক্তি আছে । যথা, বায়াজিদের, “সপ্ন যেরূপ কল্পক পরিত্যাগ করে, তজ্জপ আমিও বায়াজিদকে পরিত্যাগ করিয়া বাহির হইয়া আসিলাম । তৎপরে, আমি দেখিলাম যে, প্রেমিক, প্রিয়া ও প্রেম সকলই এক, কারণ অভেদে ভেদের স্থান নাই,” “আমিই মস্তপায়ী, আমিই মস্ত, আমিই পাত্রধারক” ; সাবিত্তরির “সেই আলোকে ‘আমি’, ‘আমরা’ অথবা ‘তুমি’ নাই ; ‘আমি’, ‘আমরা’ ‘তুমি’ ও ‘সে’—সকলই এক” (উপরে দেখুন) ; রুমীর “মস্ত, পাত্রধারক, গায়ক, বীণা । গীত, প্রিয়া, প্রদীপ, মস্তপান ও তজ্জনিত আনন্দ—সকলই আমি” (উপরে পৃঃ ৯৮ দেখুন), ইত্যাদি । অবশ্য ঈদৃশ সকল উক্তিরই অর্থ এই নহে যে, মানব ঈশ্বর হইতে সম্পূর্ণ অভিন্ন—স্বরূপতঃ ও গুণতঃ উভয়েই, এবং তাহার মানবস্বরূপের ঈশ্বরস্বরূপে সম্পূর্ণ বিলোপ হয় । বস্তুতঃ এই বিষয়ে হুইটী মতবাদ দৃষ্ট হয় :—

(১) কোনও কোনও স্বকীর্ণ ঈশ্বরে স্বতন্ত্র সত্তাহীন শাস্ত্র জীবন বা অস্তিত্বই মানবজীবনের চরম লক্ষ্য বলিয়া নির্দেশ করিয়াছেন । তাঁহাদের



মতে, “ধ্বংস” ( ফানা) শব্দের অর্থ—মানবের মানবত্বের ও মানবীয় গুণাবলীর সম্পূর্ণ ধ্বংস : এবং “স্থিতি” ( বাকী ) শব্দের অর্থ—ঈশ্বরে চিরন্তন স্থিতি, কিন্তু স্বতন্ত্র সত্তাবান্ ব্যক্তিরূপে নহে। একবিন্দু বৃষ্টি সমুদ্রে সম্পূর্ণ লোপপ্রাপ্ত হইলেও, তাহার অস্তিত্বের লোপ হয় না। অবশ্য ইহা বৃষ্টিবিন্দুরূপে, অর্থাৎ ভিন্ন স্বতন্ত্র সত্তাবান্ পদার্থরূপে আর বিরাজ করে না, সত্য ; কিন্তু তৎসঙ্গেও ইহার অস্তিত্বের লোপ হয় না—সমুদ্রের সহিত একীভূত হইয়া ইহা স্বতন্ত্র সত্তাহীনভাবেই স্থিতি করে। এতদ্রূপে, জীবসত্তা ঈশ্বরসত্তায় বিলুপ্ত হইলে, জীব ঈশ্বরেই অনন্তকাল স্থিতি করে, অবশ্য স্বতন্ত্রসত্তাবান্ ব্যক্তিরূপে নহে। যথা, বায়াজিদ এই মতবাদের প্রপঞ্চনা করিয়াছেন। তিনি বলিয়াছেন, “তাহার সকল চিহ্নই বিলুপ্ত হইয়া যায়, এবং তাহার সত্তা অপরের সত্তায় বিনষ্ট হইয়া যায়, এবং তাহার চিহ্ন অপরের চিহ্নে নিশ্চিহ্ন হইয়া যায়।” অপর এক হুফী বাবা কুহী বলিয়াছেন, “তাঁহার আলোকে আমি মোমবাতির ত্রায় গলিয়া গেলাম। আমি শূন্যে পরিণত হইলাম, আমি অদৃশ্য হইয়া গেলাম। কিন্তু আমিই সর্বসত্তাময়ও।”

এই সম্প্রদায়ের হুফীগণ ঈশ্বরে মানবের ঈদৃশ স্বরূপ “ধ্বংস” ( ফানা ) অপেক্ষাও আরেকটা উচ্চতর স্তরের উল্লেখ করেন—ইহার নাম “ধ্বংসের ধ্বংস” ( ফানা অন্ ফানা )। “ধ্বংস”রূপ স্তরেও, ভেদজ্ঞানের কণামাত্র অবশিষ্ট থাকে, কারণ তৎকালেও জীবের ঈশ্বরের সহিত একত্বজ্ঞান বিद्यমান থাকে। অর্থাৎ সেই সময়েও জীব নিজকে ঈশ্বর হইতে অভিন্ন বলিয়া জানে এবং এই জ্ঞানের জ্ঞাতারূপে সে পৃথক্ সত্তাবান্ নিশ্চয়ই। কিন্তু “ধ্বংসের ধ্বংসরূপ” উচ্চতর স্তরে ঈদৃশ অভেদজ্ঞানেরও বিলোপ ঘটে, এবং স্বতন্ত্র সত্তারও পরিসমাপ্তি হয়। সময়বিশেষে, এই স্তরে চেতনার পরিপূর্ণ বিলুপ্তিও ঘটে। উন্মাদনাঘন, ভাবাক্রান্ত অবস্থায় হুফী সাধুগণ আহত হইলেও কোনরূপ শারীরিক বেদনা অনুভব করিতেন না—এইরূপ বহু গল্প প্রচলিত আছে। যথা, আবুল খেয়রের পায়ে দৃষ্টান্ত হওয়ায় উহা ছেদন করিবার প্রয়োজন হয়,

কিন্তু তিনি তাহাতে সম্মতি প্রদান করেন নাই। তাঁহার শিষ্যদের পরামর্শ-  
হুসারে, চিকিৎসক ধ্যানমগ্ন সাধুর পদচ্ছেদন করেন, কিন্তু তিনি কিছুই  
অনুভব করেন নাই।

(২) কোনো কোনো সুফীসম্প্রদায়ের মতে, ঈশ্বরে স্বতন্ত্র সত্তাশীল অস্তিত্বই  
মানবজীবনের চরম লক্ষ্য। ঈশ্বরের সহিত মিলন হইবার পরেও মানবের  
মানবত্বের বা স্বতন্ত্র ব্যক্তিত্বের বিনাশ ঘটে না। ইহা হাল্লাজ, রুমী প্রভৃতির  
মত। ইহারা ঈশ্বর ও মানবের একত্ব সম্বন্ধে পুনঃ পুনঃ প্রচার করিলেও  
ইহাদের মতে, ঈশ্বরের সহিত একীভূত মানবেরও স্বতন্ত্রস্বরূপ বিনষ্ট  
হয় না।

বিশ্বাত্মবাদী ও বিজ্ঞানবাদী সুফীগণও প্রকৃতপক্ষে এই শ্রেণীভুক্ত। যদিও  
তাঁহাদের মতে ঈশ্বর ও মানব স্বরূপতঃ ও গুণতঃ সম্পূর্ণ অভিন্ন, তথাপি  
তাঁহারা একই কালে ঈশ্বরের সহিত মানবের নিগূঢ়, ব্যক্তিগত সম্বন্ধের কথাও  
বলিয়াছেন। যথা, জীলী বলিয়াছেন যে, ঈশ্বরোপাসনা মানবের চিরন্তন  
অবশ্য কর্তব্য। অন্তান্ত সুফী মরমী কবিগণও ঈশ্বরের সহিত মিলনাবস্থাকে  
প্রেমিক-প্রেমিকার প্রেমোন্মত্ত অবস্থার তুল্য বলিয়া বর্ণনা করিয়াছেন।  
ঈশ্বরও ভক্ত প্রায়শঃ ঘনিষ্ঠ কথোপকথনে রত হন—ইহাও তাঁহারা বলেন।  
অতএব, ভক্ত ঈশ্বরের সহিত স্বরূপতঃ ও গুণতঃ অভিন্ন হইয়াও, তাঁহা হইতে  
ভিন্ন। ইহা মুক্তির দিক হইতে অসঙ্গত হইতে পারে। কিন্তু, অরণে রাখা  
কর্তব্য যে, সুফীমতবাদ বৃত্তিমূলক জ্ঞানবাদ নহে, কিন্তু মরমিয়াবাদ,—ভাবাবেশ-  
প্রধান এবং সাক্ষাৎ উপলব্ধিমূলক ধর্ম, যাহা দর্শনশাস্ত্রের আয়বিচারের সম্পূর্ণ  
বাহিরে। হৃদয়ের বিচার ও মস্তিষ্কের বিচার এক নহে। অতএব, বাহা  
দ্বিতীয়টির নিকট বিরোধ-দোষদুষ্ট, তাহা প্রথমটির নিকট সেরূপ না হইতেও  
পারে।

শেষ প্রশ্ন এই যে, ঈশ্বরের সহিত মানবের মিলন, অথবা মুক্তি, বর্তমান  
জীবনেই সম্ভবপর কি না? অধিকাংশ সুফীর মতেই, ইহা সম্পূর্ণ সম্ভব।

তাঁহারা বলেন যে, প্রত্যেক হুফীর একমাত্র কর্তব্য ঈশ্বরের সহিত পূর্ণ মিলিত হওয়া; বর্তমান জীবনেই, পার্থিব দেহেই। তজ্জন্ত স্থলদেহকে সর্বপ্রথম বশীভূত করিয়া পবিত্রীকৃত করা নিতান্ত প্রয়োজন। সাবিত্তরি প্রমুখ হুফীগণের মতে, সাধারণ মানবপক্ষে ঈদৃশ মিলনাবস্থা বর্তমান জীবনে লভ্য নহে। কারণ ভাবোন্মত্ত সমাধি অবস্থার অবসান হইলেই, এক্ষণ উপলব্ধিরও অবসান ঘটে, এবং ভেদভ্রমের পুনরুদয় হয়। অত্যাশ্চর্য হুফীগণও বলিয়াছেন যে, ঈশ্বরের সহিত মিলনাবস্থা সকলের পক্ষে বর্তমান জীবনে নিত্য নহে। আধ্যাত্মিক উন্মাদনার উচ্চ শিখর হইতে অকস্মাৎ পার্থিব-জীবনের গহবরে নিক্ষিপ্ত হইয়া বহু হুফী তীব্র আক্ষেপ করিয়াছেন। যথা, জীলী বলিয়াছেন : “আমিই ঈশ্বর, আমিই জগতের রাজা, সমগ্র সৃষ্টির উপাদান কেবল আমিই। দৃশ্য জগৎ আমারই। অদৃশ্য জগৎও আমারই। কিন্তু, হায়, আমি ঈদৃশ মহান স্বরূপোপলব্ধি হইতে ক্ষুদ্র দাসেও হঠাৎ পরিণত হইয়া যাই”। সাধারণতঃ, হুফীগণের মত এই যে, কেবল পশ্চাদবর্তকগণই ঈশ্বরের সহিত নিত্য সম্মিলিত, অত্যাশ্চর্য সাধুগণ নহেন।

সনাতনপন্থী হুফীগণের মতে অবশ্য ঈশ্বরের দর্শন ইহলোকে নহে, পরলোকেই লভ্য। ✓

বেদান্তসম্মত মুক্তিবাদের সহিত উপরি আলোচিত হুফী মুক্তিবাদের তুলনা করিবার পূর্বে, প্রধান বেদান্তসম্প্রদায়ের মুক্তিবাদ সম্বন্ধে অতি সংক্ষিপ্ত বিবরণী প্রদত্ত হইতেছে। ভারতীয় দর্শনের মতে, সংসার দুঃখাগার এবং সংসার হইতে মুক্তিই প্রকৃত যুক্তি। সংসারের মূল কারণ কৰ্ম। সকাম কৰ্ম অর্থাৎ ফলেচ্ছু হইয়া কৰ্ম করিলেই তাহার ফল ভোগ করিতেই হইবে। তজ্জন্ত সংসারে জন্মগ্রহণ আবশ্যক। নূতন জন্মে পুনরায় নূতন কৰ্ম সম্পাদিত হয়, তাহাদের ফলও ভোগ করিবার জন্ত পুনরায় জন্ম পরিগ্রহ করিতে হয়। এইরূপে ক্রমাগত সকাম কৰ্ম, জন্ম, নব কৰ্ম, পূর্ণ জন্ম, ইত্যাদি ভাবে জীব

অনাদি, অনন্ত সংসারচক্রে বিঘূর্ণিত হইতে থাকে। ঈদৃশ সংসারচক্র হইতে মুক্তিলাভই মোক্ষ। এই বিষয়ে সকল ভারতীয় দার্শনিক সম্প্রদায়ই একমত। অর্থাৎ, মুক্তি কি নহে—সংসারাবস্থা নহে, দুঃখাবস্থা নহে—এই বিষয়ে মত-দৈব নাই। কিন্তু মুক্তি কি, ইহার প্রকৃত স্বরূপ কি, সে সম্বন্ধে বহু মতভেদ আছে। এখানে কেবল বেদান্তের কথাই আলোচনীয়।

পূর্বেই উক্ত হইয়াছে যে, প্রধান বেদান্তসম্প্রদায় পাঁচটি। শঙ্করপ্রমুখ, কেবলান্বৈতবাদিগণের মতে, ব্রহ্মই একমাত্র সত্য, জীব ও জগৎ মিথ্যা মায়ামাত্র। সুতরাং ব্রহ্মের সহিত একত্ব উপলব্ধিই চরম পুরুষার্থ বা মোক্ষ। “অধ্যাস”ই বন্ধের কারণ। এক বস্তুর গুণাবলী অপর এক ভিন্ন বস্তুর উপর ভ্রমপূর্বক আরোপের নাম “অধ্যাস”। যথা, রজ্জুর উপর সর্পের গুণাবলী ভ্রমক্রমে আরোপ করিয়া রজ্জুহলে সর্প প্রত্যক্ষ করার নাম “অধ্যাস।” এই-রূপে, ব্রহ্মেও বিশ্বচরাচরের অধ্যাস হইয়াছে; এবং রজ্জুহলে দৃষ্ট সর্পের ভ্রায় ব্রহ্মহলে দৃষ্ট জীবজগৎও মিথ্যা। কন্দবশে জীব দেহ, ইন্দ্রিয়, মন, প্রাণ ও বুদ্ধিরূপ “উপাধি”র সহিত সংশ্লিষ্ট হইয়া সংসারে জন্মগ্রহণ করে। “উপাধি” অভিন্ন, অবিভাজ্য বস্তুতে ভেদ-প্রতীতির কারণ। যথা, আকাশ এক, অভিন্ন, অবিভাজ্য সমগ্র সত্তা। কিন্তু ঘটাস্তর্গত আকাশ মহাকাশ হইতে আপাতভিন্ন। সুতরাং ঘট আকাশের “উপাধি”। সংসারী জীব দেহমনের ধর্ম আত্মায় অধ্যাস বা আরোপ করিয়া অশেষ দুঃখভাগী হয়। অর্থাৎ, সে দেহ মন প্রভৃতিকে আত্মা বলিয়া ভ্রমে পতিত হয়, এবং নিজকে অপরাপর জীব ও ব্রহ্ম হইতে ভিন্ন বলিয়া মনে করে। যথা, এক ঘটাস্তর্গত আকাশ অপর এক ঘটাস্তর্গত আকাশ ও মহাকাশ হইতে প্রকৃतरূপে অভিন্ন হইলেও ঘটরূপ উপাধি দ্বারা ভিন্ন প্রতীত হয়। কিন্তু ঘট দুইটা চূর্ণ করিলেই, সেই দুই ঘটাস্তর্গত আকাশ ও মহাকাশে বিন্দুমাত্রও ভেদ থাকে না। সমভাবে, দেহেন্দ্রিয়রূপ উপাধির অর্থাৎ দেহেন্দ্রিয়ে আত্মার অধ্যাসের বিলয় হইলেই জীবের সহিত জীবের, ও জীবের সহিত ব্রহ্মের কোনোরূপ ভেদ থাকে না—

সকলই এক অখণ্ড ব্রহ্মসত্তা হইয়া যায়। এস্থলে স্বরণ রাখা কর্তব্য যে, উপাধির আন্তর্যই কেবল ব্রহ্মের কারণ নহে, আত্মায় উপাধির অধ্যাসই প্রকৃত কারণ। তজ্জগৎ অধ্যাসের অভাবই মুক্তি, উপাধির দিলয় হউক আর নাই হউক। দেহেন্দ্রিয়বিশিষ্ট জীবও মুক্তিলাভ করিতে পারে, যদি সে তাহার আত্মার প্রকৃত স্বরূপ অবগত হইয়া, দেহ-মনের ধর্ম্ম আত্মায় আর আরোপ না করে। ঈদৃশ মুক্তির নাম “জীবমুক্তি”—অর্থাৎ জীবিত অবস্থাতেই, বর্তমান দেহ-পাতের পূর্বেই মুক্তিলাভ। প্রকৃতপক্ষে অবশ্য অধ্যাসের অবসানই উপাধিরও অবসান। কারণ দেহ-মন প্রভৃতি বিজ্ঞান থাকিলেও অধ্যাসমুক্ত জ্ঞানীর নিকট তাহারা “উপাধি” অথবা ভেদকারক নহে। অপর এক প্রকারের ও মুক্তির কথা অত্র স্পন্দায় বলেন। তাহার নাম “বিদেহ-মুক্তি”, অর্থাৎ—বর্তমান দেহপাতের পর, স্থূল ও সূক্ষ্ম শরীর ধ্বংস হইবার পরেই, মুক্তিলাভ। শঙ্করের মতে প্রকৃত ব্রহ্মজ্ঞানিগণ এই ভূগতেই মুক্তিলাভ করিতে, অর্থাৎ ব্রহ্মের সহিত স্বীয় অভিন্নতা সাক্ষাৎ উপলব্ধি করিতে পারেন। অতএব, শঙ্করের মতে, মুক্তি জীবের জীবত্ব বা ‘আনিত্বের সম্পূর্ণ বিনাশ। মুক্ত জীব স্বয়ং ব্রহ্ম। তজ্জগৎ শ্রুতি বলিয়াছেন (ভাস্কোপাণিনিয়দ্ ৬-৮) “তৎ ত্বমসি” : “তিনিই (ব্রহ্ম) তুমি (জীব)।”

রামানুজপ্রমুখ বিশিষ্টাদ্বৈত সম্প্রদায়ের মতে, জীবজগৎ মিথ্যা, মায়ামাত্র নহে, কিন্তু ব্রহ্মের পরিণাম, গুণ ও অংগরূপে ব্রহ্মেরই প্রায় সত্য। জীব-জগৎ ব্রহ্ম হইতে সম্পূর্ণ অভিন্নও নহে, কিন্তু স্বরূপতঃ অভিন্ন, ধর্ম্মতঃ ভিন্ন। যথা, কারণ ও কার্য স্বরূপতঃ অভিন্ন, কিন্তু ধর্ম্মতঃ ভিন্ন। মৃৎপিণ্ড (কারণ) মৃৎস্বরূপ, মৃগায় ঘট ও (কার্য) মৃৎস্বরূপ, অতএব স্বরূপতঃ উভয়ে অভিন্ন। কিন্তু মৃত্তিকা গোলাকৃতি এবং ইহা দ্বারা জল আহরণ করা যায় না ; মৃগায় ঘট ডিম্বাকৃতি এবং ইহা দ্বারা জলাহরণ করা যায়। অতএব উভয়ের গুণ ও কার্যক্ষমতা ভিন্ন। তজ্জগৎ ইহারা ধর্ম্মতঃ ভিন্ন। ব্রহ্ম কারণ, জীবজগৎ কার্য ; অতএব ব্রহ্ম ও জীবজগৎ স্বরূপতঃ অভিন্ন, গুণতঃ ভিন্ন।

রামানুজের মতে মুক্তি জীবের জীবনের বিনাশ নহে, পরিপূর্ণ বিকাশ। ‘জীবনের’ বিকাশ অর্থ জীবের স্বরূপ ও গুণের চরমোৎকর্ষ। জীব জ্ঞানানন্দস্বরূপ, কিন্তু বন্ধাবস্থায় জীবের ঈদৃশ স্বরূপের পূর্ণ অভিব্যক্তি সম্ভবপর হয় না, স্তূতরাং বন্ধজীব অজ্ঞ ও দুঃখভাগী। পুনরায়, জীব জ্ঞাতা, কর্তা ও ভোক্তা—কিন্তু এই সকল গুণেরও পরিপূর্ণ বিকাশ বন্ধাবস্থায় হইতে পারে না। বন্ধজীবের জ্ঞান, কৰ্ম্ম ও ভোগশক্তি অতি অল্প। তজ্জন্ত সে জ্ঞাতা হইয়াও অজ্ঞ বা অরাজ্ঞ, কর্তা হইয়াও ক্ষুদ্রশক্তি, ভোক্তা হইয়াও দুঃখী। মুক্তজীবই কেবল জ্ঞাতা ও সৰ্ব্বজ্ঞ, কর্তা ও সৰ্ব্বশক্তি, ভোক্তা ও পূর্ণ আনন্দময়। এইরূপে জীব পূর্ণ আত্মস্বরূপ প্রাপ্ত হইয়া ব্রহ্মস্বরূপ প্রাপ্ত হয়। ‘ব্রহ্মস্বরূপ’ প্রাপ্তির অর্থ ব্রহ্মসাদৃশ্যলাভ। মুক্তজীব ব্রহ্মেরই ভ্রায় সচ্চিদানন্দস্বরূপ, এবং ব্রহ্মের অভ্যন্ত সকল গুণভাগী হয়। কেবল দুইটা বিষয়ে ব্রহ্ম হইতে ভিন্নই থাকে। প্রথমতঃ ব্রহ্ম বিড়, মুক্তজীবও অন্ধ। দ্বিতীয়তঃ, ব্রহ্ম জগতের স্রষ্টা, পালক ও ধ্বংসকর্তা, কিন্তু মুক্ত জীব স্রষ্টাদি শক্তিবহীন। অতএব মুক্ত জীব ব্রহ্মস্বরূপ হইলেও পৃথকসত্তাবান্। অর্থাৎ মুক্তজীব ব্রহ্মসদৃশ, ব্রহ্মাবীন সত্তা। ঈশ্বর ও জীবের শাস্ত্রত সম্বন্ধ উপাস্ত্র-উপাসক সম্বন্ধ। মুক্তজীবও ব্রহ্ম হইতে বিভিন্ন হইয়াও ভিন্নঃ সৰ্ব্বশক্তিমান্ হইয়াও ব্রহ্মাশ্রিত ও ব্রহ্ম পরিচালিতঃ সৰ্ব্বজ্ঞ, আপ্তকাম ও সৰ্ব্বানন্দময় হইয়াও ব্রহ্মের একনিষ্ঠ সেবক ও ভক্ত। অতএব, রামানুজের মতে ‘জীব স্বরূপতঃ ব্রহ্ম হইতে অভিন্ন,’ ইহার অর্থ এই নহে যে, জীবের স্বীয় স্বরূপ ব্রহ্মস্বরূপে লোপ প্রাপ্ত হয়। ইহার অর্থ এই যে, জীব ব্রহ্মসদৃশ সচ্চিদানন্দস্বরূপ ও অপরাপর ঐশ্বরিক গুণবিনিপিত্ত হয়, কিন্তু পৃথক স্বরূপবান্ই থাকে। ব্রহ্মসদৃশ ও ব্রহ্মান্তর্গত হইলেও জীব পৃথকসত্তাবান্, অবগ্ন স্বাধীন সত্তাবান্ নহে, পরাধীন সত্তাবান্।

রামানুজ বিদেহমুক্তিবাদী। তাঁহার মতে, প্রথমতঃ দেহেন্দ্রিয়বিশিষ্ট জীব ব্রহ্মজ্ঞ ও আত্মজ্ঞ হইলেও, দেহমনের ধর্ম্ম, অবস্থা প্রভৃতি দ্বারা আক্লিষ্ট

না হইয়াই পারে না। ক্ষুধা, তৃষ্ণা, রোগ, বেদনা প্রভৃতি প্রকৃতপক্ষে দেহ মনেরই ধর্ম, আত্মার নহে, তথাপি জানীও কুৎসিপাসা-ক্লিষ্ট হন ও বেদনা ভোগ করেন। দ্বিতীয়তঃ, জীবের স্বরূপ ও গুণের পূর্ণ বিকাশই মুক্তি, কিন্তু ঈদৃশ বিকাশ দেহবিশিষ্ট জীবের পক্ষে সম্পূর্ণ অসম্ভব। দেহ-মনোবদ্ধ জীব ব্রহ্মের ত্রায় সচ্চিদানন্দস্বরূপ ও অসংখ্য কল্যাণগুণমণ্ডিত হইতেই পারে না। অতএব দেহশূন্যমুক্ত জীবই প্রকৃত মুক্ত।

✓ নিম্নার্কেপ্রমুখ দ্বৈতবাদেরিগণের মতে, জীব জগৎ ব্রহ্ম হইতে স্বরূপতঃ গুণতঃ উভয়তঃই ভিন্নাভিন্ন। নিম্নার্কের মতে, কার্য কারণ হইতে স্বরূপতঃ ভিন্ন ও অভিন্ন উভয়ই; এবং ধর্মতঃও ভিন্ন ও অভিন্ন উভয়ই। যথা মৃগয় ঘট মৃৎপিণ্ড হইতে স্বরূপতঃ অভিন্ন, কারণ উভয়েই মৃত্তিকা-স্বভাব। তাহা সত্ত্বেও ঘট ঘটই, পিণ্ড নহে; অতএব ঘটস্বরূপ পিণ্ড-স্বরূপ হইতে ভিন্নও নিশ্চয়ই। পুনরায়, পিণ্ডের ও ঘটের গুণ ও কার্যাবলী ভিন্ন; ইহা সত্ত্বেও মৃত্তিকাগত ধর্ম উভয়েই বিদ্যমান বলিয়া ইহার ধর্মতঃও অভিন্ন। অতএব কার্য ও কারণ, জগৎ ও ব্রহ্ম স্বরূপতঃও ভিন্নাভিন্ন, ধর্মতঃও ভিন্নাভিন্ন।

মুক্তিবিষয়ে নিম্নার্কে ও রামানুজ একমত। মুক্তজীব ব্রহ্মসদৃশ মাত্র, ব্রহ্ম হইতে অভিন্ন নহে, এবং পৃথকসত্তাবান। নিম্নার্কেও বিদেহমুক্তিবাদী।

মধ্বপ্রমুখ দ্বৈতবাদিগণের মতে, জীবজগৎ ব্রহ্ম হইতে নিত্যভিন্ন। ব্রহ্ম নিয়ন্তা, জীবজগৎ নিয়ম্য, ব্রহ্ম উপাস্তা, জীব উপাসক; এবং নিয়ন্তা নিয়ম্য, উপাস্তা ও উপাসক সর্বদাই পরস্পর ভিন্ন। মধ্বের মতে, নিম্ন-লিখিত পঞ্চবিধ ভেদ অনাদি ও নিত্য।—(১) জীবের ভেদ। অল্পপ্রমাণ ও সৃষ্ট্যাধিশক্তিহীন জীব ঈশ্বর হইতে বহু, মুক্তি সকল অবস্থাতেই সম্পূর্ণ ভিন্ন। (২) জড়ের ভেদ। অচেতন জগৎও ব্রহ্ম হইতে সম্পূর্ণ ভিন্ন। (৩) জীব ভেদ। একজীব অস্ত জীব হইতে ভিন্ন। (৪) জড়জীব ভেদ। জীব জগৎ হইতে ভিন্ন। (৫) জড় ভেদ। জড় বস্তুর এক অংশ অস্ত অংশ হইতে ভিন্ন।

ব্রহ্ম ও জীবের ভেদ নিত্য বলিয়া, মুক্ত জীবগণও ব্রহ্ম হইতে ভিন্ন ও পরস্পর ভিন্ন। মুক্তি জীবের জীবত্বের বিনাশ নহে, পরিপূর্ণ বিকাশ। মুক্তি ব্রহ্মস্বরূপ লাভ নহে। মুক্তজীব কেবল ব্রহ্মসদৃশ হয় মাত্র। মুক্তজীবও ব্রহ্মের সেবক, উপাসক ও ব্রহ্মাধীন। মধ্বের মতে, ব্রহ্ম ও জীবের অতোদ-জ্ঞান মুক্তির কারণ ত নহেই, উপরন্তু জীবের অনন্ত নরকবাসের কারণ। কোনও প্রার্থী যদি নৃপতির নিকট নৃপতিপদই প্রার্থনা করে, তাহা হইলে সে স্বীয় প্রার্থিত বস্তু লাভ করা দূরে থাকুক, নৃপতি কর্তৃক নিহত হয়; কিন্তু বিনীতভাবে রাজার সেবা করিলেই সে রাজপ্রসাদ লাভ করে। তদ্রূপ, ক্ষুদ্র জীব সর্বশক্তিমান ব্রহ্মের সমান হইবার স্পর্শা করিলে অকৃতসম্ নরকগামী হয়। মধ্বও বিদেহমুক্তিবাদী।

বল্লভপ্রমুখ গুচ্ছাবৈতবাদিগণের মতে, ব্রহ্মই স্বয়ং জীবজগদ্রূপে আবির্ভূত হন। অতএব ব্রহ্ম ও জীবজগৎ অভিন্ন। জীবজগৎ ব্রহ্মের অংশ, কার্য ও ব্রহ্মাত্মক বলিয়া ব্রহ্মেরই জ্ঞায় সত্য ও নিত্য। কার্য ও কারণ অভিন্ন। যথা, মৃগ্য ও মৃগ্য ঘট অভিন্ন, কারণ উভয়েই মৃত্তিকা মাত্র। তদ্রূপ, ব্রহ্ম ও জীবজগৎ ও অভিন্ন। যেকোনু কুণ্ডলীকৃত সর্প ও প্রসারিত সর্প অভিন্ন, তদ্রূপ সচ্চিদানন্দস্বরূপ ব্রহ্ম, এবং সচ্চিদ্রূপ জীব ও সংস্বরূপ জগৎ অভিন্ন। ব্রহ্ম কেবল জীবজগৎ স্রষ্টা নহেন, স্বয়ংই জীবজগৎ। জীব সত্যই ব্রহ্ম, জগৎও সত্যই ব্রহ্ম। শঙ্করের মতে, ব্রহ্মই একমাত্র সত্য, জীবজগৎ মিথ্যা। মায়া মাত্র; বল্লভের মতে, ব্রহ্মই একমাত্র সত্য, জীবজগৎ মিথ্যা নহে, কিন্তু ব্রহ্ম হইতে অভিন্ন। বল্লভের মতে, দুইটি সত্য বস্তুর ভিতরই অভিন্ন সম্বন্ধ সম্ভব; একটা সত্য ও একটা মিথ্যা বস্তুর ভিতর কোনোপ্রকার সম্বন্ধই সম্ভব নহে। যথা “মৃগ্য ঘটই মৃত্তিকা”—এস্থলে দুইটি সত্য বস্তু, ‘ঘট’ ও ‘মৃত্তিকা’ ভিত্তক অভিন্নতা নির্দিষ্ট হইয়াছে। কিন্তু “মৃগ্য ঘটই মরীচিকা”—এই বাক্যটি অর্থহীন, যেহেতু সত্য ‘ঘট’ ও মিথ্যা ‘মরীচিকা’ অভিন্ন হইবে কিরূপে ?



তরুণ, “জীবই ব্রহ্মা” এই বাক্যটির অর্থ এই যে, ‘জীব’ ও ‘ব্রহ্ম’ এই সত্য পদার্থদ্বয় অভিন্ন। কিন্তু ‘জীব’কে মিথ্যা বলিয়া গ্রহণ করিলে বাক্যটি অর্থহীন হইয়া পড়ে।

মুক্তজীব ব্রহ্মের সহিত স্বীয় অভিন্নত্ব উপলব্ধি করে। কিন্তু মুক্তজীবও পৃথকসত্তাবান্ ও ব্রহ্মের দাস। বল্লভও বিদেহমুক্তিবাদী।

(১) উপরি আলোচিত (পৃ: ৯৮) চারিটী স্ফী মুক্তিবাদের মধ্যে, প্রথমটির সহিত মধ্বমতের কিয়দংশে সাদৃশ্য আছে। এই প্রথম মতানুসারে, (ক) জীব সর্বদাই ঈশ্বর হইতে স্বরূপতঃ ও গুণতঃ সম্পূর্ণ ভিন্ন। (খ) মুক্ত-জীবও কদাপি ঈশ্বর হইতে অভিন্ন, ঈশ্বরস্বরূপ ও ঈশ্বরগুণমণ্ডিত হইতে পারেন না। (গ) মুক্ত জীব ঈশ্বর হইতে অভিন্ন ত নহেনই, এমন কি ঈশ্বর-সদৃশও নহেন, কিন্তু সম্পূর্ণ ভিন্ন। (ঘ) মুক্তজীব ঈশ্বর হইতে পৃথক সত্তাবান্, দাসানুদাস ও সর্বাংশে ঈশ্বরাধীন। (ঙ) বদ্ধ ও মুক্ত জীবের মধ্যে প্রভেদ ঈশ্বর হইতে ভিন্নতা ও অভিন্নতা, অথবা ঈশ্বরের সহিত সাদৃশ্যের দিক হইতে নহে—ঈশ্বরাজ্ঞাধীনতার দিক হইতে। বদ্ধজীবও সম্পূর্ণ ঈশ্বরভিন্ন, মুক্তজীবও সম্পূর্ণ ঈশ্বরভিন্ন। কিন্তু বদ্ধজীব স্বতন্ত্র ইচ্ছা ও প্রচেষ্টাশীল, ঈশ্বরাজ্ঞাবহ নহে; মুক্তজীব স্বতন্ত্র ইচ্ছা ও প্রচেষ্টাশীল, ও সম্পূর্ণরূপে ঈশ্বরাজ্ঞাবহ, এইমাত্র প্রভেদ।

মধ্বের মতে, (ক) জীব সর্বদাই ঈশ্বর হইতে স্বরূপতঃ ও গুণতঃ সম্পূর্ণ ভিন্ন। এই বিষয়ে উভয় মতে প্রভেদ নাই। (খ) মুক্ত জীবও কদাপি ঈশ্বর হইতে অভিন্ন ও ঈশ্বরস্বরূপ হইতে পারে না। কিন্তু মুক্তজীব ঈশ্বরের কোনও কোনও গুণগ্রামে বিভূষিত হয়—যথা মুক্তজীবও ঈশ্বরের শ্রায় হৃৎ-মুক্ত ও আনন্দময়। (গ) মুক্তজীব ঈশ্বরের সহিত অভিন্ন না হইলেও ঈশ্বর-সদৃশ। উভয়ের মধ্যে গুণসাদৃশ্য আছে। এই বিষয়ে উভয় মতে প্রভেদ আছে। মধ্বের মতে গুণসাদৃশ্য থাকিলেও কিন্তু ভিন্নতার বাধা হয় না। মার্জার ব্যাঘ্রসদৃশ হইলেও ব্যাঘ্র হইতে ভিন্ন পৃথক জন্তু; তরুণ মুক্তজীব

ব্রহ্মসদৃশ হইলেও ব্রহ্মভিন্ন পৃথক সত্তা। (ঘ) এই বিষয়ে উভয় মত এক। উভয় মতেই প্রেমিক-প্রেমিকার সম্পর্ক অপেক্ষা প্রভু-ভূত্যের সম্পর্কেই অধিক জোর দেওয়া হইয়াছে। ঈশ্বর ও মানবের সম্বন্ধ ভয়, শ্রদ্ধা, সম্মমূলক; প্রেমোন্মাদনা বা আবেগমূলক নহে। অত্যাগ্র সূফীসম্প্রদায় অবশ্য ভয় অপেক্ষা প্রেম, শ্রদ্ধা অপেক্ষা আবেগ, সম্মম অপেক্ষা উচ্ছাসের উপরই জোর দিয়াছেন। কিন্তু উক্ত সনাতনপন্থী সূফীগণ প্রেমোন্মাদতা অপেক্ষা স্থির ধীর শ্রদ্ধামূলক ভক্তিরই অধিক পক্ষপাতী। তাঁহাদের গ্রায় মধ্বের ভক্তিও ঐশ্বর্য্যপ্রধানা (শ্রদ্ধাপ্রধানা), মাধুর্য্যপ্রধানা (রাগপ্রধানা) নহে। (ঙ) বদ্ধ ও মুক্তজীবের প্রভেদ ভিন্নতা বা অভিন্নতার দিক হইতে নহে, কিন্তু ঈশ্বরসাদৃশ্য ও ঈশ্বরাজ্যবহতা এই উভয় দিক হইতে। বদ্ধজীব ঈশ্বর ভিন্ন, কিন্তু ঈশ্বরসদৃশও নহেন এবং ঈশ্বরাজ্যবহও নহে। মুক্তজীব ঈশ্বর ভিন্ন, কিন্তু ঈশ্বরসদৃশ ও ঈশ্বরাজ্যবহ। এই বিষয়ে উভয় মতের আংশিক (ঈশ্বর সাদৃশ্য সম্বন্ধে) প্রভেদ আছে।

(২) দ্বিতীয় সূফী মতবাদের সহিত কিয়দংশে বল্লভের মতের সাদৃশ্য আছে। (ক) উভয় মতেই জীবজগৎ ঈশ্বরের অভিব্যক্তিরূপে ঈশ্বর হইতে অভিন্ন হইলেও মিথ্যা নহে, ঈশ্বরেরই গ্রায় সত্য। জীলীর গ্রায় বল্লভও বলিয়াছেন যে, প্রকৃতপক্ষে ঈশ্বরকে জগৎস্রষ্টা ও জগদ্বল্লী বলা যায় না। যেরূপ অগ্নি বিষ্ফুলিঙ্গের স্রষ্টা অথবা বিষ্ফুলিঙ্গে লীন নহে, কিন্তু স্বয়ংই বিষ্ফুলিঙ্গ, যেরূপ সর্প স্বীয় কুণ্ডল স্রষ্টা অথবা কুণ্ডলে লীন নহে, কিন্তু স্বয়ংই কুণ্ডল, তদ্রূপ ঈশ্বর জগৎ সৃষ্টি করেন নাই, কিন্তু স্বয়ংই জগৎ; ঈশ্বর জগতে লীনও নহেন, কিন্তু স্বয়ংই জগৎ (পৃ: ২৫)। সুতরাং ঈশ্বর ও জগতের সম্বন্ধকে কারণ-কার্য্য সম্বন্ধ অপেক্ষা অভিব্যক্ত-অভিব্যক্তি সম্বন্ধ বলাই সমীচীন। (খ) উভয় মতের প্রভেদ এই যে, বিজ্ঞানবাদী সূফীগণের মতে মানব ঈশ্বরের পরিপূর্ণ অভিব্যক্তি, অংশমাত্র নহে। অতএব ঈশ্বর ও মানব অভিন্নই কেবল নহে, সমপরিমাণও। কিন্তু বল্লভের মতে জীব ও জগৎ ঈশ্বরের আংশিক অভিব্যক্তি-

মাত্র, পূর্ণ নহেন। ঈশ্বর সচ্চিদানন্দস্বরূপ, সচ্চিদানন্দময়। তিনি অচিন্ত্য শক্তিদ্বারা স্বীয় চিৎ ও আনন্দগুণকে আবৃত করিলে জগৎ, ও কেবল আনন্দ গুণকে আবৃত করিলে জীবের সৃষ্টি হয়। অর্থাৎ ব্রহ্মের সৎ ও চিদগুণের আবির্ভাবই বা প্রকাশই জীব এবং তাঁহার সদগুণের আবির্ভাবই জগৎ। এই রূপে ব্রহ্ম সচ্চিদানন্দস্বরূপ, জীব সচ্চিৎস্বরূপ ও জগৎ সৎস্বরূপ। তজ্জন্তু ঈশ্বর ও জীব অভিন্ন হইলেও সমপরিমাণ নহেন, যে রূপ অগ্নি ও বিস্ফুলিঙ্গ অভিন্ন হইলেও অগ্নি বিস্ফুলিঙ্গ হইতে বৃহত্তর। (গ) উভয় মতেই মুক্তজীব ঈশ্বর হইতে অভিন্ন হইলেও পৃথকসত্তাবান্। (ঘ) উভয় মতেই ঈশ্বর ও জীবের নিত্য উপাস্ত-উপাসক সম্বন্ধ। অবশ্য বিজ্ঞানবাদী হুফীগণের মত যে এ বিষয়ে অর্থোক্তিক, তাহা পূর্বেই উক্ত হইয়াছে (পৃ: ১০১)। (ঙ) উভয়-মতেই ঐশ্বর্য্যপ্রধানা ভক্তি অপেক্ষা মাধুর্য্যপ্রধানা ভক্তির স্থানই সমধিক উচ্চ। ঈশ্বর ও মানবের সম্বন্ধ প্রভু-ভূত্যের সম্বন্ধ নহে, প্রেমিক-প্রেমিকার সম্বন্ধ।

(৩) তৃতীয় হুফীমতের সহিত অষ্টমতমতের আপাতদৃষ্ট সাদৃশ্য আছে। (ক) সাবিস্তরির মতে অসতে সৎ পরমাত্মা প্রতিফলিত হইলে জগতের উৎপত্তি হয়। এই অসৎ কিরূপ সে সম্বন্ধে তিনি স্পষ্ট আলোচনা করেন নাই। কিন্তু ইহা শব্বরের 'মায়ার' তুল্য। শব্বরের মতে, মায়াক্রিয়ের সাহায্যে ব্রহ্ম মিথ্যা জগৎ সৃষ্টি করেন, যে রূপ নিগুণ মায়ারী অথবা ঐশ্বর্য্য-জালিক এক বস্তুর স্থলে অপর এক বস্তু সৃষ্টি করিয়া দর্শকবৃন্দকে চমৎকৃত করিয়া দেয়। পরবর্তী অষ্টমতবাদীগণের প্রতিবিশ্ববাদ মতে, ব্রহ্ম মায়ার বা অবিশ্ভার্য্য প্রতিবিশ্বিত হইলে জগৎ প্রপঞ্চের উদ্ভব হয়। (খ) সাবিস্তরির মতে সৎ পরমেশ্বর জগতে সত্যই পরিণত হন না, কিন্তু পরিণত হইয়াছেন বলিয়া প্রতীত হন মাত্র। ইহা শব্বরের বিবর্তবাদের অনুরূপ। কারণ হইতে লভ্য কার্য্যোৎপত্তির নাম 'পরিণাম'। কারণে মিথ্যা কার্য্য প্রতীতির নাম 'বিবর্ত'। যথা, দধি দুগ্ধের পরিণাম, কারণ দুগ্ধ সত্যই দধিতে পরিণত হয়,

এবং কারণ দুই ও কার্য্য দ্বি উভয়েই সমান সত্য। কিন্তু রজ্জুতে সর্প ভ্রম কালে, সর্প রজ্জুর বিবর্ত মাত্র। এস্থলে রজ্জু রজ্জুই থাকে, সর্পে পরিণত হয় না এবং রজ্জুই কেবল সত্য, সর্প নহে। অপরিবর্তনীয় ব্রহ্মও সত্যই জগতে পরিণত হন না, অতএব জগৎ ব্রহ্মের বিবর্ত, পরিণাম নহে। (গ) সাবিস্তুরির মতে অসৎ হইতে উদ্ভূত জগৎ সৎ ও অসৎ উভয়ই। শঙ্করের মতেও, জগৎ সদসদবিলক্ষণ ও অনির্বচনীয়। ইহা সৎ নহে, কারণ সৎ নিত্য, যথা ব্রহ্ম। ইহা অসৎও নহে, কারণ অসৎ প্রত্যক্ষীভূতই হয় না, যথা গগন-কুসুম। অতএব ইহা অনির্বচনীয়। (ঘ) সাবিস্তুরির মতে, ব্রহ্মই একমাত্র সৎ, জীব ও জগৎ মিথ্যা, মায়ামাত্র। জীব ও জীবের এবং জীব ও ঈশ্বরের ভেদ ব্রাহ্ম প্রত্যক্ষ। শঙ্করের মতেও এক ঘটাস্তর্গত আকাশ যেক্রপে অপর এক ঘটাস্তর্গত আকাশ ও মহাকাশ হইতে অভিন্ন, তদ্রূপ সকল জীব ও ব্রহ্ম অভিন্ন—ব্রহ্মই একমাত্র সত্য, জীবজগৎ মিথ্যা, মায়ামাত্র। (ঙ) সাবিস্তুরি বারংবার জগৎকে স্বপ্ন ও কল্পনাতুল্য বলিয়া বর্ণনা করিয়াছেন, কিন্তু জগদ্ভ্রম ও স্বপ্নভ্রমের মধ্যে কোনরূপ প্রভেদ করেন নাই। কিন্তু শঙ্কর জগদ্ভ্রম ও স্বপ্নভ্রমের ভিতর বিশেষ প্রভেদ স্থাপন করিয়াছেন, এবং তাঁহার মতে জগৎ মিথ্যা সন্দেহ নাই, কিন্তু ইহা গগন-কুসুমের ন্যায় শূন্য অথবা স্বপ্নের ন্যায় ক্ষণস্থায়ী নহে। অদ্বৈতবাদিগণ ত্রিবিধ সত্তার উল্লেখ করিয়াছেন—প্রাতি-ভাবিক, ব্যবহারিক ও পারমার্থিক। এই মতের নাম “সত্তাত্রৈবিধ্যবাদ”। এস্থলে সর্বশুদ্ধ চারিটা পক্ষ সম্ভবপর হয়। প্রথমতঃ, অসৎ অথবা তুচ্ছ, অর্থাৎ যাহা কদাপি প্রত্যক্ষ করা যায় না; যথা গগন-কুসুম। দ্বিতীয়তঃ, প্রাতি-ভাসিক সত্তা অর্থাৎ যাহা প্রথমে সত্যরূপে প্রত্যক্ষীভূত হয়, কিন্তু পরে শীঘ্রই অপর প্রত্যক্ষদ্বারা বাধিত বা মিথ্যা প্রমাণিত হইয়া যায়; যথা—স্বপ্ন, রজ্জুতে সর্পভ্রম; স্বপ্ন জাগ্রৎপ্রত্যক্ষ দ্বারা এবং সর্প প্রত্যক্ষ রজ্জুপ্রত্যক্ষ দ্বারা মিথ্যা প্রমাণিত হয়। তৃতীয়তঃ, ব্যবহারিক সত্তা, অর্থাৎ যাহা প্রথমে সত্যরূপে প্রত্যক্ষ হয়, পরে ব্রহ্মজ্ঞানোদয়ের সঙ্গে সঙ্গে বাধিত হয়, যথা জগৎ। চতুর্থতঃ,

পারমার্থিক সত্তা, অর্থাৎ যাহা কদাপি বাধিত হয় না; যথা ব্রহ্ম। এস্থলে প্রাতিভাসিক ও ব্যবহারিক সত্তা ‘সত্তা’ নামে অভিহিত হইলেও প্রকৃতপক্ষে ‘মিথ্যা’। ‘মিথ্যা’ শব্দের অর্থ, যাহা প্রথমে প্রত্যক্ষ হয়, কিন্তু পরে বাধিত হইয়া যায়; অর্থাৎ যাহা আকাশ-কুসুমের ত্রায় অসৎ অথবা অপ্রত্যক্ষস্বরূপও নহে; পুনরায় ব্রহ্মের ত্রায় অবাধিতস্বরূপও নহে; কিন্তু প্রথমে প্রত্যক্ষ, পরে বাধিত। প্রাতিভাসিক ও ব্যবহারিক উভয়েই মিথ্যা হইলেও উভয়ের মধ্যে ভেদ আছে। প্রাতিভাসিক অপেক্ষাকৃত অল্পস্থায়ী, অর্থাৎ অধিক শীঘ্র বাধিত হইয়া যায়। প্রত্যহ প্রত্যুষে স্বপ্নভ্রমের অবসান ঘটে, এবং বজ্রতে দৃষ্ট সর্পও শীঘ্রই বিলীন হইয়া যায়। কিন্তু ব্যবহারিক অতিদীর্ঘকালস্থায়ী, জন্মজন্মান্তরব্যাপী, এবং ব্রহ্মজ্ঞানোদয়ের পূর্বে ইহার বিনাশ নাই। অতএব অদ্বৈত মতে জগৎ মিথ্যা হইলেও স্বপ্ন বা কল্পনাতুল্য নহে। এই বিষয়ে সাবিত্ত্বির সহিত ইহার প্রভেদ বিজ্ঞমান।

ইচ্ছা ব্যতীতও ধর্মের দিক হইতে শব্দরের সহিত সাবিত্ত্বির মূলগত প্রভেদ। তাহা নিম্নে আলোচিত হইতেছে। ( “হুফী মরমিয়াবাদ” দেখুন )।

(৪) চতুর্থ হুফী মতের সহিত রামানুজ ও নিম্বার্ক মতের কিয়দংশে সাদৃশ্য পরিলক্ষিত হয়। (ক) ক্রমী ও হাল্লাজের মতে জীব ঈশ্বর হইতে স্বরূপতঃ ভিন্ন, কিন্তু ধর্মতঃ অভিন্ন। রামানুজের মতে, জীব ঈশ্বর হইতে স্বরূপতঃ অভিন্ন, কিন্তু ধর্মতঃ ভিন্ন। কিন্তু বিশ্লেষণ করিলে দেখা যাইবে যে, উভয় মতের পার্থক্য কেবল শব্দগত, অর্থগত নহে। প্রথমতঃ, ক্রমীর মতে, জীব ঈশ্বর হইতে স্বরূপতঃ ভিন্ন সত্য, কিন্তু সম্পূর্ণ ভিন্ন নহে, কারণ তাহা হইলে উভয়ের মিলন ও গুণতঃ অভিন্নত্ব সম্ভব নহে। যথা, অঙ্গ অঙ্গী হইতে ভিন্ন-স্বরূপ ও পৃথক সত্তাবান্ নিশ্চয়ই, কিন্তু ইহা সত্ত্বেও অঙ্গী হইতে সম্পূর্ণ ভিন্ন-স্বরূপও নহে। পুনরায়, রামানুজের মতে জীব ঈশ্বর হইতে স্বরূপতঃ অভিন্ন সত্য, কিন্তু সম্পূর্ণ অভিন্ন নহে, কারণ তাহা হইলে জীব পৃথক সত্তাবান্ হইতে পারে না। অতএব ক্রমীর স্বরূপতঃ ভিন্নতা ও রামানুজের স্বরূপতঃ

অভিন্নতার অর্থ একই অর্থাৎ স্বরূপতঃ ভিন্নাভিন্নতা। দ্বিতীয়তঃ, ক্রমীর মতে জীব ঈশ্বর হইতে ধর্ম্মতঃ অভিন্ন সত্য, কিন্তু সম্পূর্ণ অভিন্ন হইতেই পারে না, কিঞ্চিৎ অভিন্ন, কিঞ্চিৎ ভিন্ন এই মাত্র সম্ভব। যথা, অগ্নিতপ্ত লৌহ অগ্নিন্ন সকল গুণই প্রাপ্ত হয় না, এবং স্থায়ী সকল গুণও পরিত্যাগ করে না। পুনরায় রামানুজের মতে, জীব ধর্ম্মতঃ ব্রহ্ম হইতে ভিন্ন সত্য, কিন্তু সম্পূর্ণ ভিন্ন নহে, কারণ অণুত্ব ও সৃষ্টিকর্তৃহবিহীনতা ব্যতীত আর সকল গুণেই সে ব্রহ্মের তুল্য। এক্ষেত্রেও কিঞ্চিৎ ভিন্নত্ব ও কিঞ্চিৎ অভিন্নত্বই কেবল সম্ভব। অতএব ক্রমীর ধর্ম্মতঃ অভিন্নতা ও রামানুজের ধর্ম্মতঃ ভিন্নতার অর্থ একই, অর্থাৎ ধর্ম্মতঃ ভিন্নাভিন্নতা। অতএব প্রকৃতপক্ষে ক্রমী, রামানুজ ও নিম্বাকের মত একই। বস্তুতঃ নিম্নলিখিত মতত্রয়ে শব্দগত পার্থক্য থাকিলেও অর্থগত পার্থক্য নাই—

	স্বরূপ	গুণ
(১) ক্রমী	ভিন্ন	অভিন্ন = ভিন্নাভিন্ন
(২) রামানুজ	অভিন্ন	ভিন্ন = ভিন্নাভিন্ন
(৩) নিম্বাক	ভিন্নাভিন্ন	ভিন্নাভিন্ন = ভিন্নাভিন্ন

(খ) ইহাদের সকলের মতেই, ঈশ্বর ও জীবের নিত্যসম্পর্ক উপাস্ত-উপাসক সম্বন্ধ। ক্রমী ও নিম্বাকের মতে ইহা প্রেমিক-প্রেমিকার সম্পর্ক, ইহাদের ভক্তি মাধুর্য্য-প্রধান। কিন্তু রামানুজের মতে ইহা সেব্য-সেবক, রাজা-প্রজার সম্পর্ক, এবং রামানুজীয় ভক্তি ঐশ্বর্য্য-প্রধান, আবেগবহুল নহে। ইহা জ্ঞানজ্ঞা ভক্তি, জ্ঞানেরই চরমোৎকর্ষ মাত্র (ধ্বা য়তি), প্রেমজ্ঞান নহে।

চারিটা প্রধান স্থলী মুক্তিতত্ত্বের সহিত সাধারণভাবে প্রধান পঞ্চ বেদান্ত-সম্প্রদায়োপদিষ্ট মুক্তিতত্ত্বের তুলনা করা হইল। এক্ষণে, মুক্তি হইতে জীবের স্বরূপ বিলোপ প্রাপ্ত হয় কি না, সে বিষয়ে বেদান্তের মত আলোচিত হইতেছে।

(১) এই মতবাদ (পৃ: ৯৯ দেখুন) দার্শনিক দিক হইতে বেদান্তে দৃষ্ট হয় না। শঙ্করের মতে, জীবের ব্রহ্মে স্বরূপ লোপ অথবা লোপ না পাইবার প্রশ্নই উঠে না, কারণ জীবই স্বয়ং ব্রহ্ম। অত্যাণ্ড বৈষ্ণব বৈদান্তিকগণের মতে, জীব ব্রহ্মাশ্রিত হইলেও পৃথক সত্তাবান, তাহার স্বরূপ বিলুপ্ত হয় না।

(২) মুক্তজীবও ব্রহ্ম হইতে পৃথক সত্তা—ইহা শঙ্কর ব্যতীত অপর সকল বৈদান্তিকেরই মত। এই বিষয়ে তাঁহারা এই শ্রেণীর হুফীগণের সহিত একমত। (পৃ: ১০১ দেখুন)

হুফী মুক্তিতত্ত্ব ও ঈশ্বরের সহিত জীবজগতের সম্বন্ধ বিষয়ে বেদান্ত মুক্তিতত্ত্ব ও ব্রহ্মের সহিত জীবজগতের সম্বন্ধ তত্ত্বের তুলনামূলক আলোচনার পরে, উভয় মতবাদের মূলগত পার্থক্য নির্ণয় অত্যাবশ্যক।

প্রথমতঃ, বৈদান্তিকগণের মতে হুঃখের আত্যন্তিকী নিবৃত্তি, অর্থাৎ সংসার-চক্র অথবা জন্ম পুনর্জন্ম হইতে নিস্তার মুক্তির প্রথম সোপান। দ্বিতীয় সোপান ব্রহ্মসম্মেলিত আনন্দধন অবস্থা। হুফীগণের মতেও বিরহজনিত শোকতাপ নিবৃত্তি মুক্তির প্রথম সোপান। কিন্তু হুফীগণ সাধারণতঃ জন্মান্তরবাদী ও কর্মফলবাদী নহেন। তাঁহাদের মতে, বর্তমান জীবনই প্রথম ও শেষ। এই জীবনে ঈশ্বরের সহিত মিলন হইলে বিরহক্লেশের নিবৃত্তি হইবে। অথবা মৃত্যুর পরে স্বর্গেই তাঁহার সহিত মিলন হইবে। পুনর্জন্ম নাই। সুতরাং, হুফীগণের মতে মুক্তি জন্মজন্মান্তর হইতে উদ্ধার নহে, কারণ জীব স্বর্গেই গমন করুক অথবা নরকগামীই হউক, ইহাই তাহার একমাত্র জন্ম। বৈদান্তিকগণের মতে কিন্তু স্বর্গ ও মোক্ষ সম্পূর্ণ ভিন্ন। স্বর্গসুখও ঐহিক সুখের ত্রায় অশাস্ত। মৃত্যুর পরে জীব স্বস্মদেহ সংবলিত হইয়া, পুণ্য ও পাপের ফলে, স্বর্গ বা নরকে সুখ বা দুঃখ ভোগ করিয়া, পুনরায় পৃথিবীতেই প্রত্যাবর্তন করে। তাহার স্বস্মদেহ পুনরায় স্থলদেহেজিয়বিশিষ্ট হয়। কিন্তু মোক্ষের পর স্বস্মদেহও ধ্বংসীভূত হইয়া যায়, এবং পুনর্জন্ম হয় না। অতএব

হুফীগণের মতে, জীবের দুইটা অবস্থা, মর্ত্য, ও স্বর্গ বা নরক। বৈদান্তিকগণের মতে ইহার তিনটা অবস্থা—মর্ত্য, স্বর্গ বা নরক, ও ব্রহ্মলোক (মোক্শ)।

হুফীগণের মতেও মুক্তির দ্বিতীয় সোপান ঈশ্বরের সহিত সম্মেলিত অপূর্ণ আনন্দোন্মত্ত অবস্থা। কিন্তু এই প্রকার আনন্দে ও বেদান্তোপদিষ্ট আনন্দে স্বভাবগত প্রভেদ। (নিম্নে দেখুন পৃ: ১১৬)।

দ্বিতীয়তঃ, হুফীমতের সহিত বেদান্তমতের আরও গুরুতর প্রভেদ এই যে, বেদান্তের উক্ত মুক্তিতত্ত্ব দর্শনমূলক, কিন্তু হুফীমতবাদের মুক্তিতত্ত্ব ধর্ম্মমূলক, দর্শনমূলক নহে। শঙ্কর যখন বলিতেছেন “আমিই ব্রহ্ম,” রামানুজ বা নিম্বার্ক যখন বলিতেছেন “আমি ব্রহ্ম হইতে ভিন্নাভিন্ন,” মধ্ব যখন বলিতেছেন “আমি ব্রহ্ম হইতে ভিন্ন,” বল্লভ যখন বলিতেছেন “আমি ব্রহ্ম হইতে অভিন্ন”—এই সকলই স্থির জ্ঞানের ফল, অবশ্য সাধারণ তর্ক বা বিচারবুদ্ধি মূলক জ্ঞান নহে, প্রজ্ঞা বা অম্লভবমূলক জ্ঞান (নিম্নে দেখুন) তাহা হইলেও, ইহা আবেগ-মূলক মর্শ্বোচ্ছ্বাস মাত্র নহে। কিন্তু রূগী যখন বলিতেছেন “আমিই তিনি,” বায়াজিদ যখন বলিতেছেন “আমিই ঈশ্বর,” হাল্লাজ যখন বলিতেছেন “আমিই সত্য”—এই সকল উক্তি দার্শনিক চিন্তা প্রসূত নহে, ভাবাক্রান্ত মিলন অবস্থার মর্শ্বোচ্ছ্বাসমাত্র, মরমী ভক্তের উক্তি মাত্র, দার্শনিকের নহে। অবশ্য হুফীদর্শনও (বিশ্বাত্মবাদী হুফী) ঈশ্বর ও মানবের ঐক্যস্থাপন করিয়াছে (পৃ: ১১)। কিন্তু ঈদৃশ ঐক্য উপলব্ধিজ্ঞানে নহে, ভাবাবেশেই সম্ভব। ঈশ্বরের সহিত মিলন হইলে ভক্তের প্রাণে যে প্রগাঢ় ভাবাবেশ, স্মৃতিপ্রমোদাদান ও উচ্ছলিত বিহ্বলতার সঞ্চার হয়, তাহারই আবেগে তিনি সমগ্র বিশ্বজগৎই ঈশ্বরময় দর্শন করেন। ঈদৃশ ভাবানুভূতি হইতেই উক্ত ঐক্যমূলক উপলব্ধি হয়, স্থির চিন্তা, জ্ঞান বা উপাসনা হইতে নহে (পৃ: ১২ ও দেখুন)। বৈদান্তিকগণ ব্রহ্মের সহিত একত্ব উপলব্ধি করিয়াছেন স্থির, শান্ত জ্ঞানে; হুফীগণ ঈশ্বরের সহিত একত্ব উপলব্ধি করিয়াছেন আবেগচঞ্চল প্রেমে। অতএব শঙ্করের “আমিই ব্রহ্ম” ও হুফীগণের “আমিই ঈশ্বর” আপাতদৃষ্টিতে



একার্থক বোধ হইলেও, বস্তুতঃ সম্পূর্ণ ভিন্নার্থক। শঙ্করের ব্রহ্ম হইতে অভিন্নতা জ্ঞান, শ্রবণ, মনন ও নিদিধ্যাসনজাত বলিয়া চিরস্থায়ী। তজ্জন্তু শঙ্করের মতে ব্রহ্ম-জ্ঞানোদয়ের পরে ঐক্যোপলব্ধি হইলে তাহার আর আকস্মিক বিনাশ নাই, ব্রহ্ম হইতে জীবন্তে আকস্মিক রূঢ় পতনও নাই। যাহা স্থির, অচঞ্চল জ্ঞানের স্পৃষ্ট ভিত্তিতে প্রোথিত, তাহার আকস্মিক আবির্ভাবও যেরূপ নাই, আকস্মিক তিরোভাবও তদ্রূপ অসম্ভব। কিন্তু হুফীগণের ঐক্যোপলব্ধি ভাবাবেগমূলক বলিয়া ক্ষণস্থায়ী ও অনিত্য, ভাবাবেগ অন্তর্হিত হইলে ঐক্যোপলব্ধিও তিরোহিত হয়। এই সম্বন্ধে বহু হুফী বহু বিলাপ ও আক্ষেপ করিয়াছেন। ভাবাবেগ ও প্রেমোন্মাদনা অন্তর্হিত হইলেই পূর্ববৎ ভেদজ্ঞান অথবা ভেদাভেদজ্ঞানের আবির্ভাব হয় (পৃঃ ১০২)। অতএব বৈদান্তিকগণের দর্শন ও জ্ঞানমূলক অভেদোপলব্ধি এবং হুফীগণের ধর্ম ও আবেগমূলক অভেদোপলব্ধির মধ্যে আকাশ পাতাল তফাৎ। হুফীগণের উপলব্ধি কেবল বৈষ্ণব মরমী ভক্তগণের উপলব্ধির স্থায়, ইহাকে বৈদান্তিকগণের উপলব্ধির তুল্য বলা ভ্রম। যথা, ভাবাবেশাকুলা রাধা সকলই কৃষ্ণময় দর্শন এবং নিজকেও কৃষ্ণের সহিত অভিন্ন বলিয়া অনুভব করেন। ইহাই মরমী উপলব্ধি, দার্শনিক উপলব্ধি নহে। (নিম্নে “হুফী মরমিয়াবাদ” দেখুন)।

তৃতীয়তঃ, বেদান্তমুক্তির স্থায় হুফীমুক্তিও পরিপূর্ণ আনন্দময় অবস্থা। কিন্তু উভয় আনন্দের স্বরূপ এক নহে। শঙ্করের মুক্তাত্মা আনন্দময় নহেন, স্বয়ং ব্রহ্মরূপে আনন্দ বা আনন্দস্বরূপ। বৈষ্ণব বৈদান্তিকগণের মুক্তাত্মা আনন্দস্বরূপ ও আনন্দময় উভয়ই। ব্রহ্মস্বরূপ মুক্তাত্মার আনন্দ ঈশ্বরসম্মেলিত ভক্তের আনন্দ হইতে সম্পূর্ণ পৃথক্। প্রথমটী সম্পূর্ণ নৈব্যক্তিক, আবেগ (emotion) লেশহীন। ইহা পরিপূর্ণ সত্তা ও জ্ঞানের ফল, প্রেম বা প্রীতির নহে। অর্থাৎ ইহা প্রকৃতপক্ষে জ্ঞানস্বরূপ, জ্ঞানের নির্বাধ ক্ষুধা মাত্র, আবেগ নহে। দ্বিতীয়টী আবেগবহুল, প্রীতিমূলক ও ব্যক্তিগত সম্বন্ধজাত। ঈশ্বরের সহিত ভক্তের নিত্য ব্যক্তিগত সম্বন্ধ, এবং ভাবকালে ভক্ত ঈশ্বরের সহিত একত্ব

অমুভব করিলেও, এই সম্বন্ধের অভাব ঘটে না। রামানুজ-প্রমুখ বৈদান্তিক-গণের জ্ঞানজ্ঞান আনন্দও স্ফী মরমিয়াগণের প্রেমজ্ঞ আনন্দ হইতে পৃথকস্বরূপ। রামানুজ ও মধ্বের মতে, ঈশ্বর ও ভক্তের সম্বন্ধ জ্ঞেয়-জ্ঞাতা সম্বন্ধ। ঈশ্বর-জ্ঞান হইতে ঈশ্বরের প্রতি ভক্তি বা শ্রদ্ধা, এবং তাহা হইতে আনন্দের উদয়। ইহা শব্দরের আনন্দের স্থায়ী জ্ঞানস্বরূপ না হইলেও জ্ঞানমূলক। অর্থাৎ ইহা ভাববিশেষ সন্দেহ নাই, কিন্তু রস নহে, উচ্ছ্বাস, আবেশ বা উন্মাদনা নহে, শান্ত অমুভূতি মাত্র। স্ফী ‘আনন্দের’ স্থায়ী ইহা মধুররসাকুল নহে। নিস্বার্থ ও বলভোপদিষ্ট মধুর আনন্দের সহিতই কেবল স্ফী ভক্তগণের আনন্দোন্মাদনার তুলনা সম্ভব। কিন্তু এস্থলেও ইহাদের মতবাদ অতীন্দ্রিয়বাদ মাত্র, মর-মিয়াবাদ (Emotional Mysticism) নহে (নিম্নে দেখুন)। এস্থলেও পরবর্তী বৈষ্ণব মরমিয়ানদের সহিতই কেবল স্ফী মরমিয়াবাদের প্রকৃত তুলনা চলে।

## ষষ্ঠ পরিচ্ছেদ

### সাধনমার্গ

উপরে স্ফীভক্তগণের চরমোদ্দেশ্য অথবা ঈশ্বরের সহিত মিলনাবস্থার বিষয়ে আলোচনা করা হইল। এক্ষণে প্রশ্ন এই, ঈদৃশ উদ্দেশ্য সিদ্ধির উপায় কি? স্ফীগণের মতে, ‘মরমিয়া মার্গ’ই (তারিকাৎ) একমাত্র উপায়। ঈশ্বরমিলনেচ্ছু ভক্তের পক্ষে এই “মার্গই” অবলম্বন করা অত্যাৱশ্যক। তজ্জনা স্ফীগণ মানবের ঈশ্বরলাভের প্রচেষ্টাকে ঈশ্বরানুভূতি “পর্যাটন”, এবং প্রচেষ্টাবান্ সাধনমার্গগামী ভক্তকে “পর্যাটক” নামে অভিহিত করেন। ঈশ্বরের সহিত মানবের পরম বিচ্ছেদকে স্ফীগণ সপ্ত সহস্র যবনিকা বা প্রদার সহিত তুলনা করিয়াছেন। এই সপ্ত সহস্র যবনিকা মানবকে ঈশ্বর হইতে বিচ্ছিন্ন করিয়া রাখিয়াছে। ইহাদের মধ্যে অভ্যন্তরবর্তী অর্ধসংখ্যক যবনিকা আলোকোজ্জ্বল, বহির্বর্তী অর্ধসংখ্যক তামসরূপ। জন্মগ্রহণ করিবার সময় মানব আলোক

হইতে অন্ধকারে গমন করে, এবং প্রতি তামসরূপ যবনিকার মধ্য দিয়া গমন করিবার সময় এক একটা ঐশ্বরিকগুণ পরিবর্তন পূর্বক এক একটা মানবীয় গুণে ভূষিত হয়। পুনরায়, ঈশ্বরের নিকট প্রত্যাবর্তনের সময়, মানব অন্ধকার হইতে আলোকে গমন করে, এবং প্রত্যেক আলোকোজ্জ্বল যবনিকার ভিতর দিয়া গমন করিবার সময় এক একটা মানবীয় গুণ পরিবর্তন পূর্বক এক একটা ঐশ্বরিক গুণে বিভূষিত হয়।

সূফীগণের মতে ঈশ্বরমিলনেচ্ছু ওক্ত প্রথম হইতেই “পর্যটক” শ্রেণীভুক্ত হইতে পারে না। তজ্জন্য, তাঁহাকে সর্বপ্রথমে গুরুর (শেখ বা পীর) নিকট গমনপূর্বক সাধনমার্গের গূঢ়তত্ত্ব শিক্ষা করিতে হয়। অবশ্য গুরু শিক্ষার্থীকে প্রথমেই শিষ্যরূপে গ্রহণ করেন না, কিন্তু তিনবৎসর কাল তাঁহাকে নিজের নিকট রাখিয়া তাঁহার উপযুক্ততা পরীক্ষা করেন। প্রথম বৎসর, শিক্ষার্থীকে পর-সেবাব্রত গ্রহণ করিতে হয়। দাসভাবে ধনী-দরিদ্র-নির্কিশেবে মানবের সেবাই তাঁহার একমাত্র লক্ষ্য হয়। দ্বিতীয় বৎসর তিনি একপ্রাণে ঈশ্বরারাদনায় নিযুক্ত থাকেন। এই সময়ে, নিকামভাবে ভগবানের উপাসনাই তাঁহার একমাত্র কর্তব্য। তৃতীয় বৎসর, তিনি স্বীয় হৃদয়কে উন্নত করিতে সচেষ্ট হন। আত্মোন্নতিই এই বৎসরে তাঁহার প্রধান কাম্য। পরসেবা, ঈশ্বরোপাসনা ও আত্মোন্নতি—এই তিন বিষয়ে দীক্ষার্থী যথার্থ পারদর্শিতা দেখাইতে পারিলে, গুরু তাঁহাকে সূফীসম্প্রদায়ে দীক্ষিত করেন। অর্থাৎ তিনি তাঁহাকে সূফী-সম্প্রদায়ের চিহ্নস্বরূপ “তালি দেওয়া পরিচ্ছদে” (মুরাক্বাৎ) ভূষিত করেন। ইহা স্বেচ্ছাবলম্বিত দারিদ্র্যব্রতের প্রতীক। অতঃপর ঈদৃশ পরিচ্ছদ হইতেই তিনি সূফীরূপে পরিজ্ঞাত হইবেন। সূফীগণ ঈদৃশ সাম্প্রদায়িক পরিচ্ছদের বিভিন্ন অংশকে বিভিন্ন গুণ ও আধ্যাত্মিক অবস্থার প্রতীকরূপে গ্রহণ করেন। যথা, গুণের দিক্ হইতে ইহার গলদেশ ধৈর্য্য, হস্তদ্বয় ভয় ও আশা, মধ্যদেশ আত্মোৎসর্গ, এবং তলদেশ বিশ্বাস ও অকপটতার প্রতীক। আধ্যাত্মিক অবস্থার দিক্ হইতে, ইহার গলদেশ মানবসংস্পর্শাভাব, হস্তদ্বয় নিষ্ঠা ও

জিতেন্দ্রিয়তা, মধ্যদেশ ধ্যানাবস্থা ও তলদেশ ঈশ্বরের সহিত ঐক্যাবস্থার প্রতীক। সূক্ষীগণের পক্ষে ঈদৃশ পরিচ্ছদ পরিত্যাগ করা অতীব দুষণীয়। গুরুকর্তৃক উক্তরূপে দীক্ষিত হইবার পরই, ঈশ্বরমিলনেচ্ছু তত্ত্বকে “পর্যটক” নামে অভিহিত করা হয়, পূর্বে নহে।

### সাধনমার্গের বিভিন্ন সোপান (stages)

সাধনমার্গে বিভিন্ন সোপান আছে। ইহাদের সংখ্যা ও বিশেষ লক্ষণ সম্বন্ধে সূক্ষীগণের মধ্যে বহু মতভেদ বিद्यমান। সাধারণতঃ তাঁহাদের মতে, সাধনমার্গের সপ্ত সোপান। পূর্বেই উক্ত হইয়াছে যে, সূক্ষীগণের মতে, মানব ও ঈশ্বরের মধ্যে সপ্ত সহস্র যবনিকার আবরণ, অবশ্য রূপক অর্থে। সাধনমার্গগামী “পর্যটক” প্রতি সোপান অতিক্রম করিলে, দশ সহস্র যবনিকা উত্তোলিত হইয়া যায়, অর্থাৎ তিনি ক্রমান্বয়ে ঈশ্বরের নিকটবর্তী হন। কোনও কোনও সূক্ষীর মতে—অনুতাপ, সংযম, বৈরাগ্য, দারিদ্র্য, ধৈর্য্য, ঈশ্বরে বিশ্বাস ও সন্তোষ—এই সপ্ত সোপান। মতভেদে, অনুতাপ, আত্মসংযম, বৈরাগ্য, অতীন্দ্রিয়, অধ্যাত্মজ্ঞান, প্রেম, সমাধি ও মিলন—এই সপ্ত সোপান। নিয়ে ইহাদের কয়েকটীর সংক্ষিপ্ত বিবরণী প্রদত্ত হইতেছে।

সকল সম্প্রদায়ের সূক্ষীগণের মতেই, “অনুতাপ”ই নৈতিক জীবনের প্রথম সোপান। অনুতাপদন্ধ মানবই জগদ্বিরাগী ও ঈশ্বরানুরাগী হয়, এবং প্রথম পার্থিব ভোগস্বখে বীতস্পৃহ হইয়া আধ্যাত্মিক চিন্তায় মনোনিবেশ করে। অনুতাপ দ্বিবিধ—ভয়জ ও প্রেমজ। কেহ কেহ ঈশ্বরের দণ্ডের ভয়ে ভীত হইয়াই পাপ-পথ পরিত্যাগ করে, এবং কৃত পাপের জঘ্ন অম্লতপ্ত হয়। কিন্তু কেহ কেহ ঈশ্বরের অপার করুণার কথা চিন্তা করিয়া লজ্জিত হইয়াই অনুতাপ করে। এই দ্বিতীয় প্রকার অনুতাপই বহুগুণে শ্রেয়ঃ।

অনুতাপের ফলেই “আত্মসংযম” প্রচেষ্টার উদ্ভব। আধ্যাত্মিক জীবনের প্রারম্ভেই জড় আত্মাকে ( নাক্স ) ( পৃ: ৭৫ দেখুন ) বশীভূত ও পবিত্র করা

অবশ্য প্রয়োজন। পার্থিব ও দৈহিক ভোগসুখ লালসা মানবকে সাধনপথ লষ্ট করে। মানব দেহবান্ হইলেও পশুর গ্রায় দেহসর্বস্ব নহে। উপরন্তু, আত্মাই মানবের শ্রেষ্ঠ সম্পদ, আত্মোন্নতিই মানবের শ্রেষ্ঠ কাম্য। তজ্জন্তু দৈহিক সংযম অত্যাৱশ্যক। স্থফীগণ দৈহিকসংযমের নানাবিধ উপায় নির্দেশ করিয়াছেন। যথা, উপবাস, জীর্ণবস্ত্রপরিধান, বিলাসিতাত্যাগ, স্বেচ্ছায় দৈহিক ও মানসিক ক্লেশবরণ, ইত্যাদি। হাতিম্ আসাম্ নামক জনৈক স্থফীর মতে, প্রত্যেক স্থফীর চতুর্বিধ মৃত্যুবরণ করা কর্তব্য। যথা—(১) শ্বেত-বর্ণ মৃত্যু, অথবা উপবাস দ্বারা ক্ষুৎপিপাসা দমন, (২) কৃষ্ণবর্ণ মৃত্যু, অথবা স্বেচ্ছায় দুঃখবরণ, ও বিপদে ধৈর্য্য। (৩) রক্তবর্ণ মৃত্যু, অথবা আত্মসংযম। (৪) হরিষ্বর্ণ মৃত্যু, অথবা জীর্ণবস্ত্র পরিধান ও বিলাসিতা ত্যাগ।

“বৈরাগ্য” সংযমের নিত্যসহচর। ‘বৈরাগ্য’ অর্থ ধনৈশ্বর্য্যের অভাবই কেবল নহে, ধনৈশ্বর্য্যের প্রতি লোভেরও অভাব (পৃ: ৬)। স্থফীগণ সমস্ত পার্থিব বিষয়ে অনাসক্ত, ঈশ্বরই তাঁহাদের একমাত্র ধনরত্ন, একমাত্র কাম্য, অপর কিছু কাম্য তাঁহাদের নাই। এস্থলে একটী কথা স্মরণ রাখা কর্তব্য। বৈরাগ্য স্থফী সাধনের প্রধান স্তম্ভ হইলেও, ইহার অর্থ জগতেরপ্রতি ঘৃণা ও সম্পূর্ণরূপে সংসার পরিত্যাগ নহে। অবশ্য প্রাচীন স্থফীগণ সন্ন্যাস ব্রতাবলম্বীই শুধু ছিলেন না, মনুষ্কবিদেবী ও সংসারত্যাগীও ছিলেন। তাঁহারা মানবের প্রতি প্রেম, দয়া, বাৎসল্য, শ্রদ্ধা প্রভৃতি মনুষ্যোচিত ভাবসমূহ সমূলে পেষণ করিয়া বিনষ্ট করিতে সর্বদা সচেষ্ট ছিলেন—এই সমস্ত তাঁহাদের নিকট স্থগার বস্তুই ছিল। তজ্জন্তু তাঁহারা মনুষ্যসঙ্গ এত সন্তানস্নেহ, বন্ধু-প্রীতি প্রভৃতি ভাব সম্বন্ধে পরিহার করিয়া চলিতেন। কিন্তু পরবর্তী স্থফীগণের নিকট ‘বৈরাগ্য’ স্বার্থপ্রচোদিত কামনা ও প্রচেষ্টার অভাবই মাত্র হুচনা করিত; মানবের প্রতি প্রেম, দয়া প্রভৃতি গুণের অভাব নহে। উপরন্তু, তাঁহাদের মতে, পার্থিব এবং আধ্যাত্মিক উভয় বিষয়েই অপরকে যথাসাধ্য সাহায্য করাই প্রতি স্থফীর অবশ্য কর্তব্য। জামী বলিয়াছেন,—“পার্থিব প্রেম

পরাস্থাপন হইও না।” অতএব, প্রকৃতপক্ষে, বৈরাগ্য বা ত্যাগের অর্থ সংসার পরিত্যাগ নহে, বাসনা পরিত্যাগ; ঈশ্বরানুরাগ অর্থ মনুষ্যে বিরাগ নহে, পার্থিব স্থখে বিরাগ।

“দারিদ্র্য” বৈরাগ্যের ফল। ইহাও সূফী সাধনের অগ্রতম প্রধান স্তম্ভ। সূফীগণ স্বেচ্ছায় দারিদ্র্যবরণই কেবল করিতেন, তাহাই নহে, সকল ভোগেচ্ছাকেও সমূলে উৎপাটিত করিতেন। কোনো কোনো সূফী সম্প্রদায় “নিদ্দামার্গ” (মালামাৎ) নামক মার্গবিশেষও অনুসরণ করিতেন। অর্থাৎ তাঁহারা দেশাচার ও সামাজিক নিয়মাদি ভঙ্গ করিয়া স্বেচ্ছায় লোকনিদ্দা, রাজদণ্ড, পরিহাস, ঘৃণা প্রভৃতি সাদরে বরণ করিতেন। তাঁহাদের মতে, কেবল ধনৈশ্বর্য ও ধনলোভেচ্ছা বর্জন করিলেই প্রকৃত দারিদ্র্য হওয়া যায় না। সঙ্কে সঙ্কে, আত্মস্তুরিতাও অবশ্য বর্জনীয়। ইহাই প্রকৃত দারিদ্র্য, প্রকৃত দীনতার লক্ষণ। আমাদের ঈশ্বরের নিকট গমন করিতে হইবে দীন-হীন, সর্বহারা ভিক্ষুকরূপে। কিন্তু আত্মস্তুরিতা মানব ও ঈশ্বরের মধ্যে অতি দুর্লভ্য ব্যবধান, এবং আত্মস্তুরিতা দূরীকরণের একমাত্র উপায় জগতের নিন্দা ও অপমান ভাজন হওয়া। স্বদেশবাসী, বন্ধু-বান্ধব, আত্মীয়-স্বজনের নিন্দা ও অপমান আমাদের আত্মস্তুরিতার শেষ বীজটুকুও নিঃশেষে ধ্বংস করিবার পরই, আমরা সর্বহারা রিক্তের আয় ভগবানের চরণে আত্ম-নিবেদন করিতে পারি। কিন্তু সকল সম্প্রদায়ের সূফীগণ এই মার্গ সমর্থন করেন নাই। তাঁহাদের মতে, প্রথমতঃ জগতের নিন্দাভাজন হইতে হইলে সর্বদাই জগতের কথাই চিন্তা করিতে হয়, এবং ঈশ্বরের ধ্যানে ব্যাঘাত হয়। অতএব, জগতের নিন্দা বরণ করিবার প্রচেষ্টায় বৃথা কালক্ষেপ না করিয়া, জগতের নিন্দা-প্রশংসাকে সমভাবে তুচ্ছ করিয়া ঈশ্বরারাদনাতেই কালক্ষেপ করা কর্তব্য। দ্বিতীয়তঃ, দেশাচার ও সামাজিক রীতি-নীতি লঙ্ঘন সময়বিশেষে প্রয়োজন হইতে পারে বটে, কিন্তু ইহাই যদি সূফীগণের বিশেষ লক্ষণ বলিয়া গ্রহণ করা হয়, তাহা হইলে প্রকৃত দোষিগণের সহিত সূফীগণের কোনই প্রভেদ

থাকিবে না, এবং বহু ছুঁষ্ট ব্যক্তিও “নিন্দামার্গ” অনুসরণ করিবার ছলে পাপ-কার্যে রত হইবে।

“ধৈর্য্য” দারিদ্র্যের সহকারী অঙ্গ। ঈশ্বরলাভের জন্ত হুঃখ-দারিদ্র্য অকাতরে, শাস্তভাবে সহ্য করার নামই ধৈর্য্য। ধৈর্য্য প্রগাঢ় ঈশ্বর-বিশ্বাসের ফল। প্রেমস্বরূপ, পরম করুণাবান্ দয়াময় ঈশ্বরের বিধি-বিধান সর্বদাই মানবের প্রকৃত মঙ্গলের জন্তই—ঈদৃশ বিশ্বাসই ধৈর্য্যের মূল ভিত্তি।

“ঈশ্বরে বিশ্বাস” ধৈর্য্যের মূলগত কারণ। সকল অবস্থাতেই আনন্দের সহিত ভগবানের বিধান মন্তকোপরি গ্রহণ, দৃঢ় বিশ্বাস হইতেই সম্ভব হয়। প্রাচীন হুফীগণের ঈশ্বর-বিশ্বাস তাঁহাদিগকে অলস, নিশ্চেষ্ট নিক্রিয়বাদীতে পরিণত করিয়াছিল। (পৃ: ৫ দেখুন)। তাঁহাদের ধারণা ছিল যে, ঈশ্বরে আত্মসমর্পণই মানবের একমাত্র কর্তব্য কৰ্ম্ম, অতঃ কোনো কর্তব্য তাহার নাই। কিন্তু পরবর্তী হুফীগণ ঈশ্বর-বিশ্বাসী হইয়াও স্ব স্ব কৰ্ম্মপ্রচেষ্টা পরিত্যাগ করেন নাই।

“সন্তোষ” ঈশ্বর বিশ্বাসের ফল। স্বাধীন, স্বতন্ত্র ইচ্ছা সম্পূর্ণ পরিবর্জন পূর্বক ঈশ্বরেচ্ছাতেই সর্বদা পরিচালিত হওয়াই সন্তোষের লক্ষণ।

উপরিউক্ত সাধনসমূহ ধর্ম্ম জীবনের প্রাথমিক সোপান অথবা আরম্ভ মাত্র, পরিসমাপ্তি বা উচ্চতম অবস্থা নহে। এই সকল সোপান ক্রমশঃ অতিক্রম করিয়াই, মানব অবশেষে উচ্চতর ও কঠিনতর সাধনের জন্ত প্রস্তুত হয়। ঈদৃশ উচ্চ সোপান চতুর্বিধ—অতীন্দ্রিয় আধ্যাত্মিক জ্ঞান, প্রেম, সমাধি ও মিলন।

অতীন্দ্রিয় আধ্যাত্মিক জ্ঞান (১) (মারিফাত) ইন্দ্রিয়জ অথবা বিচার-বুদ্ধিপ্ৰসূত জ্ঞান (ইলম্) হইতে সম্পূর্ণ ভিন্ন (নিম্নে দেখুন)। ইহা মস্তিষ্ক-প্ৰসূত নহে, হৃদয়-প্ৰসূত। ইহা ঈশ্বরানুগ্রহে তাঁহারই দ্বারা আলোকিত ও উদ্ভূত হৃদয়জ

ঈশ্বর-স্বরূপ সম্বন্ধীয় প্রত্যক্ষ অনুভূতি বিশেষ। পূর্বেই উক্ত হইয়াছে যে, হৃদয় ঈশ্বরের সমগ্র গুণাবলীরই প্রতিচ্ছবি (পৃঃ ৭৫ দেখুন)। তজ্জন্ম প্রথমতঃ উপরি উক্ত সাধন দ্বারা হৃদয়কে নিম্নলি করিতে হইবে, যাহাতে ইহা ঈশ্বরের আলোক প্রাপ্ত হইতে পারে। যেরূপ মলিন দর্পণে সূর্য্যরশ্মি প্রতিফলিত হওয়া অসম্ভব, তদ্রূপ পাপকামনা,—কলুষিত হৃদয়ে ঈশ্বরের আলোক বা ঈশ্বরের গুণাবলী প্রতিবিম্বিত হইতে পারে না। কিন্তু নিষাপ, নিম্নলি হৃদয়ে ঈশ্বরের সমগ্র স্বরূপ ও গুণাবলী পূর্ণ প্রতিফলিত হয়—ইহাবই নাম “ঐশ্বরিক আলোক”। মানবহৃদয়ে ঈদৃশ আলোক প্রতিভাসিত হইলে, সে ঈশ্বরের সম্বন্ধে প্রত্যক্ষ জ্ঞানলাভ করে,—ইন্দ্রিয়, মন, মস্তিষ্ক ও বুদ্ধির সাহায্য ব্যতীতই। যেরূপ দর্পণে সূর্য্য প্রতিবিম্বিত হইলে, স্কুদ্র দর্পণও সমগ্র সূর্য্যকে হৃদয়ে ধারণ করে, তদ্রূপ মানবহৃদয়ে পরমাত্মস্বরূপ প্রতিবিম্বিত হইলে, হৃদয় সমগ্র ঈশ্বরসত্তাকে ধারণ করিয়া উহা প্রত্যক্ষ অনুভব করে। ঈদৃশ হৃদয়জনিত প্রত্যক্ষ উপলব্ধিই অতীন্দ্রিয় অধ্যাত্ম-জ্ঞান। ঈদৃশ জ্ঞানের উদয় হইলে তত্ত্ব ঈশ্বরের সহিত স্বীয় একত্ব সাক্ষাৎ উপলব্ধি করে। তৎসত্ত্বেও, এই অবস্থায় ভেদজ্ঞানের কণামাত্র অবশিষ্ট থাকে—অর্থাৎ জ্ঞাতা, জ্ঞেয় ও জ্ঞানের ভেদ। এই স্তরে পরমেশ্বরের সহিত মানবের জ্ঞাতৃ-জ্ঞেয় সম্বন্ধ বলিয়া, মানব পরমেশ্বরের সহিত একত্ব উপলব্ধি করিলেও, জ্ঞাতরূপে পৃথক সত্তাবান্ থাকে।

“প্রেম” অতীন্দ্রিয় অধ্যাত্ম জ্ঞানের ভাবাবেগময় রূপ। সূক্ষীধর্মের মূলতত্ত্ব প্রেম। সূক্ষীগণ ঈশ্বর-মানবের সম্বন্ধকে প্রেমিক-প্রেমিকার সম্বন্ধের অনুরূপ বলিয়া বর্ণনা করিয়াছেন। ‘প্রেমের’ অসংখ্য লক্ষণ বা সংজ্ঞা প্রদত্ত হইয়াছে, কিন্তু সূক্ষীগণ সাধারণতঃ ইহা এক সাক্ষাৎ উপলব্ধ্য অথচ অনির্বাচনীয় পরমতত্ত্ব-রূপেই গ্রহণ করেন। প্রেম ও অতীন্দ্রিয় অধ্যাত্মজ্ঞান বস্তুতঃ এক,—উভয়েই ঈশ্বরসম্বন্ধীয় সাক্ষাৎ অনুভবের কারণ; কিন্তু প্রেম আবেগপ্রধান, অতীন্দ্রিয় অধ্যাত্মজ্ঞান আবেগহীন। ঈশ্বর ও মানবের মিলনসেতু প্রেম। কিন্তু এ’স্থলেও



অতীন্দ্রিয় অধ্যাত্মজ্ঞানের গ্রায়, ভেদজ্ঞানের কণামাত্র অবশিষ্ট থাকে—প্রেমিক, প্রিয় ও প্রেমের প্রভেদ। প্রেম প্রেমিক ও প্রিয়ের মধ্যে যেন বাবধানের সৃষ্টি করে। জ্ঞাতার গ্রায় প্রেমিকও চুই ভিন্ন বস্তুর মধ্যে সম্পর্ক সূচনা করে। জ্ঞেয় না থাকিলে জ্ঞাতা, প্রিয় না থাকিলে প্রেমিক অসম্ভব। অতএব, যতকাল তত্ত্ব জ্ঞাতা ও প্রেমিক, ততকাল তিনি ঈশ্বরের সহিত একত্ব উপলব্ধি করিলেও, পৃথক সত্তাবানই থাকেন।

“সমাধি” অথবা উন্মাদনাই সাধনমার্গের উচ্চতম সোপান। এই অবস্থায়, ভেদজ্ঞানের লেশমাত্রও থাকে না, ভাবোন্মত্ত ভক্তের পৃথক সত্তা ঈশ্বরে বিলুপ্ত হইয়া যায় এবং তিনি ঈশ্বরের সহিত সম্পূর্ণ একত্ব উপলব্ধি করেন। এই অবস্থাকে “উচ্চতর অতীন্দ্রিয় অধ্যাত্মজ্ঞান” নামে অভিহিত করা হয়।

এই অবস্থাই ঈশ্বরের সহিত পরিপূর্ণ মিলনের কারণ। অতএব ঈশ্বরের সহিত মিলন, তাঁহার সহিত অভেদোপলব্ধি, ইন্দ্রিয়প্রত্যক্ষমূলক, বিচারবুদ্ধি-জ্ঞাত, এমন কি অতীন্দ্রিয় অধ্যাত্মজ্ঞানমূলক বা প্রেমমূলক নহে—উন্মাদনা-মূলক। ইন্দ্রিয়সমূহ পার্থিব বস্তুজ্ঞাত গ্রহণেই কেবল সমর্থ, কিন্তু অনন্ত, অসীম পরমাত্মার প্রত্যক্ষ তাহাদের সাধ্যাতীত। বিচারবুদ্ধি দ্বারা প্রত্যক্ষ জ্ঞান সম্ভবপরই নহে। অনুমান স্বভাবতঃই পরোক্ষ। যথা—“পর্যতো বজ্রিমান্ ধূমাং”—পর্যতে ধূম দৃষ্ট হইতেছে, অতএব পর্যতে অগ্নিও আছে। এস্থলে পর্যতে ধূমের অস্তিত্ব প্রত্যক্ষ জ্ঞানমূলক, কিন্তু পর্যতে অগ্নির অস্তিত্ব পরোক্ষ জ্ঞানমূলক। এস্থলে অগ্নি প্রত্যক্ষ দৃষ্টীভূত হইতেছে না, কিন্তু প্রত্যক্ষ-দৃষ্ট ধূমজ্ঞান হইতে অনুমিত হইতেছে মাত্র। অতএব অনুমান, তর্ক বিচার-বুদ্ধি প্রভৃতি দ্বারা প্রত্যক্ষজ্ঞান অলভ্য। (নিম্নে “হুফী মরমিয়াবাদ” দেখুন।) অতীন্দ্রিয় অধ্যাত্মজ্ঞান প্রত্যক্ষজ্ঞান সন্দেহ নাই, তথাপি এস্থলেও জ্ঞাতা-জ্ঞেয় সম্বন্ধ থাকার জগত্ব ঈশ্বরের সহিত সম্পূর্ণ স্বরূপোপলব্ধির কিঞ্চিৎ বাধা জন্মে। প্রেমও তথৈব চ। কিন্তু ভাবোন্মাদনায় সমাধি অবস্থাতে তত্ত্ব ঈশ্বরকে জানেনও না, তাঁহার প্রতি প্রেমাসক্তও হন না কিন্তু স্বয়ংই ঈশ্বরে পরিণত হন। এস্থলে

তাঁহার ঈশ্বরের জ্ঞান ও ঈশ্বরের জ্ঞান প্রেম পর্য্যন্ত নাই, কারণ তিনি স্বয়ংই ঈশ্বর হইয়া গিয়াছেন। অতএব ঈশ্বরের সহিত ঈদৃশ অভেদ উপলব্ধি দর্শনমূলক নহে, পরিপূর্ণভাবে ভাবোন্মত্ত অবস্থার ফল। এই বিষয়ে স্ফীর্ণগণের ঐক্যোপলব্ধির সহিত শঙ্করের ঐক্যোপলব্ধির মূলগত প্রভেদ। ( পৃ: ১১৬ )

### “সোপান” ও “অবস্থা”

স্ফীর্ণগণ “সোপান” ( stages or stations ) এবং “অবস্থা”য়. ( states ) প্রভেদ করেন। “সোপান” ( সাকাম্ ) অর্থ সাধনমার্গাস্তর্গত বিভিন্ন নৈতিক সাধনা, “অবস্থা” ( হাল্ ) অর্থ মানসিক আধ্যাত্মিক ভাববিশেষ। “সোপান” স্বপ্রচেষ্টালভ্য; “অবস্থা” ঈশ্বরের ইচ্ছানুসারে হৃদয়ে আবির্ভূত হয়, এবং মানবের স্বায়ত্ত অথবা স্বপ্রচেষ্টালব্ধ নহে। যথা—ভয়, আশা, শান্তি, নিশ্চয়তা ইত্যাদি।

### ভগবৎপ্রসাদ

স্ফীর্ণগণের মতে, ঈশ্বরের প্রসাদ বা অনুগ্রহই ঐহিক পারলৌকিক সকল উদ্দেশ্যসিদ্ধির মূল কারণ। উপরি উক্ত নৈতিক সাধনাবলী বা ধর্মমার্গের “সোপান” স্বপ্রচেষ্টালভ্য হইলেও, পরিশেষে তাহা ভগবদনুগ্রহেরই ফল। ঈশ্বর ক্রুপাপূরক মানবের নিকট তাঁহার স্বরূপ প্রকাশ না করিলে তাঁহাকে উপলব্ধি করা ক্ষুদ্র মানবের অসাধ্য। অতএব, অতীন্দ্রিয় অব্যাক্তজ্ঞান, প্রেম, সমাধি ও মিলন সকলই পরিশেষে ঈশ্বরপ্রসাদলভ্য। ইহা ব্যতীত, অনুতাপপ্রমুখ প্রাথমিক সাধনাবলীও ঈশ্বরকৃপারই ফল। এই মতবাদ স্ফীর্ণগণের ঈশ্বরেচ্ছাবাদেরই ( Determinism ) ফল। ইহা নিম্নে আলোচিত হইতেছে।

প্রশ্ন হইতে পারে, ঈশ্বরানুগ্রহের কারণ কি? কি কারণ বশতঃ কেহ কেহ ঈশ্বরের অনুগ্রহভাজন, অপরে নহে? এ সম্বন্ধে স্ফীর্ণগণ দ্বিমত। প্রথম মতানুসারে ( কালাবাসী প্রভৃতি ), আমরা ঈশ্বরের নিকট কিছুই অধিকাররূপে দাবী করিতে পারি না, কিন্তু অনুগ্রহরূপে ভিক্ষা করিতে পারি মাত্র। তজ্জন্ত ঈশ্বরের অনুগ্রহ, দান প্রভৃতির কারণ আমাদের সংকার্য্যাবলী নহে;

ঈশ্বরের স্বেচ্ছাচার মাত্র (নিম্নে দেখুন পৃ: ১২৭)। দ্বিতীয় মতানুসারে (জীলী প্রভৃতি), আমাদের সংকীর্ণাবলীর জগৎ আমরা ঈশ্বর হইতে অনুগ্রহ দাবীই করিতে পারি, ভিক্ষা নহে। ঈশ্বর সর্বশক্তিমান হইলেও স্বেচ্ছাচারী নহেন, এবং তাঁহার অনুগ্রহ অকারণে বর্ষিত হয় না। মানবের যথাসাধ্য অকপট প্রচেষ্টার পুরস্কার-স্বরূপই তিনি তাঁহাদিগকে স্বয়ং সাহায্য-দানে অগ্রসর হন।

বেদান্তমতে, অনুতাপ, সংযম, বৈরাগ্য, দারিদ্র্য, পৈশ্য, ইত্যাদি সাধন-মার্গের প্রথম সোপান মাত্র। ইহারানিষ্কাম কৰ্ম্মের অন্তর্ভুক্ত। ঈদৃশ কৰ্ম্ম ও শাস্ত্রোপদিষ্ট নীতি, নৈমিত্তিক কৰ্ম্মের যথাযথ সম্পাদন দ্বারা চিন্তামল প্রক্ষালিত হয়, এবং নিষ্কল চিত্তই সাধন-মার্গের প্রথম প্রয়োজন। সকল বৈদান্তিকগণের মতেই, অবিद्या বা অজ্ঞান বন্ধের মূলীভূত কারণ, অতএব বিद्या বা জ্ঞানই মুক্তির কারণ। শঙ্করের মতে, জীব ও ব্রহ্মের অভেদ জ্ঞানই মুক্তির একমাত্র উপায়। ‘শ্রবণ’, ‘মনন’ ও ‘নিদিধ্যাসন’ দ্বারা অবশেষে সাক্ষাৎ ব্রহ্মোপলব্ধি হইলে মুক্তিলাভ হয়। (“হুফী মরমিয়াবাদ” দেখুন)। বৈষ্ণব বৈদান্তিকগণের মতে, ব্রহ্মজ্ঞান ও তৎসহ ভক্তি ও উপাসনা দ্বারা ভগবৎপ্রসাদ লব্ধ হইলে ব্রহ্মসাক্ষাৎকার, ব্রহ্মোপলব্ধি বা মুক্তিলাভ হয়। সকল বৈদান্তিকগণেরই মতে, ঈদৃশ উপলব্ধি বিচারবুদ্ধি-লভা জ্ঞান নহে, অতীন্দ্রিয় জ্ঞান। তাহা হইলেও, ইহা হুফী অতীন্দ্রিয়-জ্ঞানের তুল্য নহে (নিম্নে “হুফী মরমিয়াবাদ” দেখুন)।

শঙ্করের মুক্তিতে ভগবৎপ্রসাদের প্রয়োজন নাই। বস্তুতঃ, পারমার্থিক —————, হুফী ————— হইলেই, জীব স্বীয় ব্রহ্মত্ব সাক্ষাৎ উপলব্ধি করে। কিন্তু বৈষ্ণব বৈদান্তিকগণের মতে, ঈশ্বরের অনুগ্রহ ব্যতীত মুক্তি নাই। অবশ্য, ঈদৃশ অনুগ্রহ কৰ্ম্ম, জ্ঞান, ভক্তি ও উপাসনা লভ্য। প্রকৃত ভক্তকে মুক্তির উপযোগী বলিয়া মনে করিলে, ঈশ্বর তাঁহার নিকট স্বীয় স্বরূপ প্রকটিত করেন।

## ঈশ্বরেচ্ছাবাদ ও স্বাধীনেচ্ছাবাদ

সংক্ষেপে, ঈশ্বরেচ্ছাবাদ (Determinism) অনুসারে প্রাকৃতিক ঘটনার ত্রায় মানবের কার্যাবলীও সম্পূর্ণ ঈশ্বরেচ্ছা প্রসূত, অর্থাৎ পূর্ক হইতেই ঈশ্বর-প্রণোদিত ও ঈশ্বর-নির্দ্ধারিত। মানবের স্বাধীন ইচ্ছা বা কর্মপ্রবৃত্তি বলিয়া কিছুই নাই। মানব যাহা করিয়াছে, যাহা করিতেছে ও যাহা করিবে, তাহা সকলই ঈশ্বর পূর্ক হইতে নির্দ্ধিষ্ট করিয়া রাখিয়াছেন। স্বাধীনেচ্ছাবাদ (Free Will) অনুসারে, মানব স্বাধীনেচ্ছাবান্, বিচার-বুদ্ধিশীল, চেতন প্রাণী। অতএব জড়-বস্তুর ত্রায় মানব পরচালিত হইতে পারে না। সূতরাং মানবের কার্যাবলী স্বাধীন চিন্তা ও ইচ্ছা প্রসূত—মানব স্বাধীন কর্তা।

সুফীগণ সাধারণতঃ ঈশ্বরেচ্ছাবাদী, এবং ঈশ্বরেচ্ছা ও স্বাধীনেচ্ছার সমন্বয় সাধনে বহু ব্যর্থ চেষ্টাও করিয়াছেন। এই সম্বন্ধে কালাবাহীর মত আলোচনীয়। তাঁহার মতে, ঈশ্বর যেরূপ মানবের স্বরূপ ও গুণাবলীর স্রষ্টা, তদ্রূপ তাহার কর্মাবলীরও স্রষ্টা। সূতরাং মানব কর্তা হইলেও স্বাধীন কর্তা নহে। উপরন্তু, তাহার ভূত, বর্তমান ও ভবিষ্যৎ সকল কর্মই ঈশ্বর পূর্ক হইতেই নির্দ্ধারিত করিয়া রাখিয়াছেন। কালাবাহী উক্ত মতবাদের জন্ত নিম্নলিখিত প্রমাণ উপস্থিত করিয়াছেন :—

(১) কোরাণে লিখিত আছে—“ঈশ্বর সর্বস্রষ্টা” (সূরা ১৩-১৭)। অতএব তিনি মানবের কর্মসমূহেরও স্রষ্টা বা নির্দ্ধারক। (২) বিচার পূর্ককও একই সিদ্ধান্তে উপনীত হওয়া যায়। মানব যে ঈশ্বরের দাস, ইহা সর্ববাদি-সম্মত সত্য। কিন্তু দাস কদাপি স্বাধীন কর্তা হইতেই পারে না। (৩) স্বরূপ ও গুণাবলী অপেক্ষা কর্মাবলী অধিক সংখ্যক। অতএব ঈশ্বর মানবের স্বরূপ ও গুণাবলীরই মাত্র স্রষ্টা, এবং মানব স্বয়ং স্বীয় কর্মাবলীর স্রষ্টা হইলে, মানবের সৃষ্টিই ঈশ্বরের সৃষ্টি হইতে শ্রেয়ঃ হইয়া পড়ে। অর্থাৎ, মানবই ঈশ্বর অপেক্ষা অধিকতর শক্তিমান্ ও দক্ষতাসম্পন্ন হয়। কিন্তু দাস কিরূপে প্রভু হইতে উচ্চ হইবে? (৪) কোরাণের মতে ঈশ্বর কেবল সর্বস্রষ্টাই নহেন, তিনি

ব্যতীত অপর স্রষ্টাও কেহ আর নাই (সূরা ১৩-১৭)। অতএব, মানব স্বীয় কর্মস্রষ্টা হইতে পারে না। সর্বদোষশূণ্য পরমাত্মা কিজন্তু পাপ-কর্মও সৃষ্টি করিয়াছেন? এই প্রশ্নের উত্তরে কালাবাহী কোরাণের উল্লেখ করিয়া বলিয়াছেন যে, ঈশ্বর যদি দুঃষ্ট স্বরূপের স্রষ্টা হইতে পারেন, তাহা হইলে, তিনি দুঃষ্ট কার্য্যও সৃজন করিতে পারেন।

পুনরায়, প্রশ্ন হইতে পারে, সকল কর্মই যদি ঈশ্বরেচ্ছাপ্রসূত হয়, তাহা হইলে মানব স্বীয় কর্মের জন্ত দায়ী নহে, এবং তজ্জন্ত পুরস্কার্য অথবা দণ্ড্যও নহে। অতএব, নীতি-বিচারের লোপ হয়। কিন্তু, যদি মানব স্বাধীনেচ্ছাবান্ হয়, তাহা হইলেও ঈশ্বরের প্রভুত্বের হানি হয়। কালাবাহী ইহার নিম্নলিখিতরূপ সমাধান করিয়াছেন। ঈশ্বর সকল কর্মেরই স্রষ্টা। ‘অকস্মাৎ কম্পনের’ জ্বায় স্বতঃ . সংঘটিত (involuntary), এবং বিভিন্ন পন্থার মধ্যে একটীর নির্বাচনের জ্বায় স্বেচ্ছাকৃত (voluntary) কর্ম সকলই ঈশ্বরের ইচ্ছামুসারী। কিন্তু উক্ত উভয়বিধ কর্মের মধ্যে প্রভেদ এই যে, প্রথম ক্ষেত্রে ঈশ্বর কেবল কার্য্যটিরই সৃষ্টি করেন; দ্বিতীয় ক্ষেত্রে, তিনি কার্য্য এবং তৎসঙ্গে স্বাধীন ইচ্ছারও সৃষ্টি করেন। যথা—আকস্মিক প্রচণ্ড শব্দ হইলে, একব্যক্তি তৎক্ষণাৎ লক্ষ্যপ্রদান করিল। এস্থলে, ঈশ্বর পূর্ব হইতেই ‘লক্ষ্য’রূপ কার্য্যটি নির্ধারিত করিয়া রাখিয়াছেন। কিন্তু পুনরায় পথিমধ্যে একটা স্বর্ণালঙ্কার পড়িয়া আছে, একব্যক্তি উহা দর্শন করিল, তুলিয়া লইবে কি না ভাবিয়া ইতস্ততঃ করিল, অবশেষে স্বাধীনভাবেই উহা চুরি করিয়া পলায়ন করিতে কৃতসংকল্প হইল। এস্থলে, ঈশ্বর ‘চৌর্য্য’রূপ কার্য্যটি, তৎসঙ্গে সেই ব্যক্তির চৌর্য্যসম্বন্ধীয় স্বাধীনেচ্ছাও সৃষ্টি করিয়াছেন, কারণ এস্থলে সেই ব্যক্তি স্বাধীন চিন্তা দ্বারাই চৌর্য্য-রূপে কার্য্যে রত হইল।

উক্ত মতবাদের কেবল এই অর্থই হইতে পারে যে, ঈশ্বরের দিক হইতে ‘চৌর্য্য’রূপ কার্য্যটি পূর্বনির্ধারিত, কারণ সেই ব্যক্তি উপস্থিতক্ষেত্রে কি ভাবে

পাঠ্য করিবে, তাহা তিনি প্রথম হইতেই স্থির করিয়া রাখিয়াছেন। কিন্তু সেই ব্যক্তির দিক্ হইতে ইহা স্বাধীনেন্দ্রাপ্রসূত, কারণ সে নিজেই ইতস্ততঃ করিল, চিন্তা করিল, ইচ্ছা করিল, অবশেষে স্বাধীনভাবেই ‘গ্রহণ’ ও ‘বর্জন’ এই দুইটা কার্যের মধ্যে, একটা, অর্থাৎ ‘গ্রহণ’, নির্বাচন পূর্বক চৌর্য্যে রত হইল। এক্ষেত্রে কেহই তাহাকে বাহির হইতে বলপ্রয়োগ করিয়া এই কার্যে রত করায় নাই, সে নিজেই ইহা করিয়াছে। কালাবাদী বলিয়াছেন যে বাধ্যবাধকতার (Compulsion) অর্থ এই যে, যে কর্ম্ম আমরা করিতে অনিচ্ছুক, তাহাই করিতে বাধ্য হইতেছি; অথবা যে কর্ম্ম আমরা করিতে ইচ্ছুক, তাহাই আমরা করিতে বাধ্যপ্রাপ্ত হইতেছি। যথা, একটা বালক পাঠ শিক্ষা করিতে চাহে না, খেলা করিতেই ইচ্ছুক, কিন্তু পিতার শাসনের ভয়ে সে পাঠে প্রবৃত্ত হইয়াছে। এস্থলে ‘পাঠ’রূপ কার্যটা স্বেচ্ছাপ্রণোদিত কার্য্য নহে, স্বেচ্ছাবিরুদ্ধ বাধ্যতামূলক কার্য্য। কিন্তু পিতার শাসনের ভয় না থাকিলেও যদি সে স্বেচ্ছায় পাঠে প্রবৃত্ত হয়, তাহা হইলেই উহা স্বাধীনেন্দ্রাপ্রসূত কার্য্য। কিন্তু বালকের দিক্ হইতে, বালকের নিকট ইহা স্বাধীনেন্দ্রাপ্রসূত কার্য্য হইলেও, প্রকৃতপক্ষে ইহা ঈশ্বরনির্ধারিত, কারণ প্রকৃতপক্ষে ঈশ্বরই তাহার ইচ্ছা বা প্রবৃত্তির জনক, সে স্বয়ং নহে। অতএব ঈশ্বর অবশ্য আমাদের সাক্ষাৎ অনুভূত ইচ্ছার বিরুদ্ধে কর্ম্মে নিয়োজিত করেন না। তিনি কেবল আমাদের হৃদয়ে ইচ্ছা, প্রবৃত্তি প্রভৃতি রোপণ করেন, এবং এই সকল হইতেই পরে কার্য্যের স্বয়ং উদ্ভব হয় এবং কোনরূপ বাধ্যবাধকতা আমরা অনুভব করি না। কালাবাদী স্বেচ্ছাকৃতকর্ম্মের কারণসমূহ ব্যাখ্যাপূর্বক ইহা স্পষ্ট করিতে চেষ্টা করিয়াছেন। মানবের দিক্ হইতে স্বেচ্ছাকৃত কর্ম্মের কারণ ত্রিবিধ—হস্ত, পদ প্রভৃতি কর্ম্মেঞ্জিয়, কর্ম্মশক্তি ও কর্ম্মেচ্ছা।। যথা—কুস্তকার ঘট নির্মাণ করে। ইহা স্বেচ্ছাকৃত কর্ম্ম। এস্থলে, প্রথমতঃ, তাহার প্রয়োজনীয় ইঞ্জিয়সমূহ থাকা আবশ্যক; দ্বিতীয়তঃ, তাহার ঘটনির্মাণের শক্তিও তুল্য আবশ্যক; তৃতীয়তঃ, ঘটনির্মাণের জন্ত তাহার ইচ্ছাও থাকা

প্রয়োজন। এস্থলে এই তিনপ্রকার কারণই ঈশ্বরের দ্বারাই নির্ণীত। তিনি ইন্দ্রিয়াদি সৃষ্টি করেন, শক্তি সৃষ্টি করেন, ইচ্ছা সৃষ্টি করেন, তৎপরে নিরস্ত হন, এবং স্বয়ং আর হস্তক্ষেপ না করিয়া, প্রকৃত কার্য্যটাকে এই সকল পূর্বসৃষ্ট কারণসমূহ হইতে স্বতঃই উদ্ভূত হইতে দেন।

অতএব সংক্ষেপে, কালাবাহীর মতে, ঈশ্বর প্রত্যক্ষভাবে বা সাক্ষাদভাবে মানবকে কার্য্য করিতে বাধ্য করেন না, তিনি কেবল মানবমনে কতিপয় ইচ্ছা ও প্রবৃত্তির সৃষ্টি করেন যাহা হইতে কার্য্যটি স্বতঃই উদ্ভূত হয়। ঈশ্বর স্বাধীন ইচ্ছার সৃষ্টি করেন, এবং স্বাধীন ইচ্ছা হইতে স্বাধীন কর্ম্মের উদয় হয়। অতএব তদ্বিচার দিক্ হইতে ঈশ্বরই সকল কর্ম্মের স্রষ্টা, কারণ কর্ম্ম স্বাধীনেচ্ছাপ্রসূত এবং স্বাধীনেচ্ছা ঈশ্বরপ্রসূত। কিন্তু মনোবিচার দিক্ হইতে মানব স্বয়ংই কর্ম্মের স্রষ্টা, কারণ সে স্বয়ং স্বীয় কর্ম্মপন্থা নির্দ্ধারিত করে। এইরূপে কালাবাহী ঈশ্বরেচ্ছাবাদের সহিত স্বাধীনেচ্ছাবাদের সমন্বয় স্থাপনের প্রচেষ্টা করিয়াছেন। তাহার মতে, ঈশ্বরই সর্বকর্ম্মস্রষ্টা হইলেও মানব স্বাধীন কর্তা, কারণ সে কোনরূপ বাধ্যবাধকতা অনুভব করে না, উপরন্তু এইরূপই অনুভব করে যে, সে নিজেই নিজের কর্ম্মপন্থা স্থির করিতেছে।

মানব স্বাধীনকর্তা বলিয়া সে স্বয়ং তাহার কর্ম্মের জন্ত দায়ী এবং তজ্জন্ত কর্ম্মের পুরস্কার ও দণ্ডও তাহারই প্রাপ্য। পুণ্যের পুরস্কার স্বর্গ, পাপের শাস্তি নরক। কিন্তু কালাবাহীর মতে মানব পুণ্যকর্ম্মের জন্ত পুরস্কার দাবী করিতে পারে না, ভিক্ষা করিতে পারে মাত্র। মানবের নিজ যোগ্যতা বা অযোগ্যতার কোনই প্রশ্ন এস্থলে উঠে না—ঈশ্বরের ইচ্ছার প্রশ্নই কেবল উঠে। যদি বলা হয়, মানব পুরস্কারযোগ্য, মানব পুণ্যার্জন করিয়াছে, অতএব অবশ্যই স্বর্গ তাহার প্রাপ্য, তাহা হইলে ঈশ্বরের সর্বশক্তিমত্তার হানি হয়। অর্থাৎ, সেস্থলে ঈশ্বর মানবকে পুণ্যকর্ম্মের জন্ত পুরস্কৃত করিতে বাধ্য, ইচ্ছা থাকুক আর নাই থাকুক, কিন্তু এরূপ বাধ্য-বাধকতা সর্বশক্তিমান ঈশ্বরের পক্ষে অসম্ভব। অতএব তিনি ইচ্ছা করিলে পুণ্য-

বান্কে দণ্ডিত ও পাপীকে পুরস্কৃত করিতেও পারেন। মানব ঈশ্বরের দাস, এবং দাসের প্রভুর নিকট দাবী কিছুই নাই—প্রভু তাহাকে যাহা দান করেন তাহা স্বীয় ইচ্ছানুসারে ভিন্নাকারে মাত্র, দাসের স্বোপার্জিত অধিকাররূপে নহে। অতএব স্বোপার্জিত পুণ্যের জন্ত মানবের ঈশ্বরের অনুগ্রহে অধিকার কিছুই জন্মে না, এবং ঈশ্বরও তাহাকে অনুগ্রহীত করিতে বাধ্য নহেন। তিনি যথেষ্ট অনুগ্রহ ও নিগ্রহ করেন, পাপ ও পুণ্যানুসারে নহে। অতএব তিনি যদি সকল পুণ্যানুগণকে দণ্ডিত ও সকল পাপিগণকে পুরস্কৃত করেন, তাহা হইলেও তাঁহার অত্যাচার হয় না। অবশ্য যদিও ঈশ্বর পুণ্যানুগণকে দণ্ডিত ও পাপিগণকে পুরস্কৃত করিতে পারেন, তথাপি তিনি তাহা করেন না, কারণ, তিনি স্বয়ং পুণ্যের পুরস্কার ও পাপের শাস্তি ঘোষণা করিয়াছেন। ঈশ্বর প্রতিজ্ঞা ভঙ্গ করিতে পারেন না। তজ্জন্তই জগতে পুণ্যের ফল পুরস্কার, পাপের ফল দণ্ড। প্রশ্ন হইতে পারে—ঈশ্বর একপ প্রতিজ্ঞা করিলেন কেন? উত্তর এই যে, তাঁহার প্রতিজ্ঞার প্রথম কারণ নীতিসম্বন্ধের উন্নতি—কারণ পুণ্যের ফল পুরস্কার হইলে মানব স্বতঃই পুণ্যপথে প্রবৃত্ত হইবে। দ্বিতীয়তঃ, ইহা তাঁহার অসীম করুণারই পরিচায়ক। তিনি পুরস্কার প্রদানে বাধ্য নহেন, অথচ পুরস্কার প্রদান করিতেছেন—ইহা তাঁহার সজ্জনতার প্রমাণ।

অতএব কানাবাদী উক্ত মতবাদের দ্বারা ঈশ্বরের সর্বশক্তিমদ্র ও সঙ্গ-করুণাময় প্রমাণ করিতে প্রচেষ্টা করিয়াছেন। প্রথমতঃ, ঈশ্বর সর্বশক্তি-মান প্রভু, সূতরাং তিনি নৈতিক বা আধ্যাত্মিক কোন প্রকার নিয়মকান্ডনের দ্বারাই আবদ্ধ নহেন, এবং পুণ্য ও পাপের জন্ত পুরস্কার ও দণ্ডপ্রদান করিতেও বাধ্য নহেন। দ্বিতীয়তঃ, বাধ্য না হইলেও, তিনি করুণাবশতঃ পুণ্যানুগণকে অনুগ্রহ করিয়া থাকেন। যদি তিনি বাধ্য হইয়া পুণ্যের পুরস্কার প্রদান করিতেন, তাহা হইলে, তাহা তাঁহার করুণার পরিচায়ক হইত না। কিন্তু তিনি এতদ্রূপে বাধ্য নহেন, তথাপি মানবগণকে স্বেচ্ছায় রূপা করেন—ইহা তাঁহার অসীম করুণারই লক্ষণ।



কালাবাধীর মতবাদ অবশ্য যুক্তিসঙ্গত নহে। তাঁহার মতে, মানব নিজেকে নিজে স্বাধীনকর্তা বলিয়া মনে করে, এবং তজ্জগতই সে প্রকৃতই স্বাধীনকর্তা। স্বাধীনকর্তা বলিয়া সে স্বয়ং স্বীয় কর্মের জগৎ দায়ী, এবং এতদ্রূপে পুরস্কারাই ও দণ্ডাই। কিন্তু সে নিজে নিজেকে স্বাধীনকর্তা বলিয়া মনে করিলেও, ঈশ্বর জানেন যে সে প্রকৃতই তাহা নহে—কারণ যে সকল ইচ্ছা ও প্রবৃত্তি তিনি স্বয়ংই পূর্ব হইতে তাহার মনে বপন করিয়াছিলেন, সেই সকল ইচ্ছা ও প্রবৃত্তিবিশেষ হইতেই কর্মের উদ্ভব হয়। অতএব যেহেতু ঈশ্বর জানেন যে সে প্রকৃতপক্ষে স্বাধীন কর্মী নহে, সেহেতু তিনি তাহাকে তাহার কর্মের জগৎ দায়ীও করিতে পারেন না, বিচারও করিতে পারেন না। হাল্লাজ এই প্রশ্নের সমাধান করিতে অসমর্থ হইয়া হতাশভাবে বলিয়াছেন, “ঈশ্বর তাহার হস্তদ্বয় পশ্চাতে বন্ধন করিয়া তাহাকে সমুদ্রে নিক্ষেপ করিলেন, কিন্তু বলিলেন, ‘সাবধান জলে ভিজিও না’।” যদি ঈশ্বর তাহাকে হস্তপদ শূঙ্খলিত করিয়া সমুদ্রে নিক্ষেপই করেন, তাহা হইলে তিনি পুনরায় তাহাকে জলে না ভিজিতে আদেশ করিতে পারেন কিরূপে, এবং আদেশ পালন না করিলে দণ্ডিতও করিতে পারেন কোন জায়বিচার অনুসারে? ঈশ্বর যদি কেবল স্বাধীনভাবে কার্য্য করিবার শক্তিরই সৃষ্টি করিতেন, এবং মানবকে সেই শক্তি অনুসারে কার্য্য করিতে পূর্ণ স্বাধীনতা প্রদান করিতেন, তাহা হইলেই কেবল মানবের কর্ম প্রকৃতই স্বাধীন কর্ম হইত। কিন্তু কালাবাধীর মতে ঈশ্বর স্বাধীন কর্মের শক্তিমাত্র, অর্থাৎ বিভিন্ন কর্মপন্থার মধ্যে একটাকে স্বেচ্ছায় নির্বাচনের শক্তিমাত্র, সৃষ্টি করেন না। উপরন্তু তিনি শেষ নির্বাচন বা প্রবৃত্তিই স্বয়ং সৃষ্টি করেন। এবং কর্ম প্রবৃত্তিই যদি ঈশ্বর নির্দ্বারিত হয়, কার্য্যটাও তাহাই, স্বেচ্ছাকৃত নহে।

দ্বিতীয়তঃ, ঈশ্বর যদি পুণ্যকর্মের জগৎ পুরস্কার প্রদানে বাধাই থাকেন, তাহা হইলে উহা তাঁহার সর্বশক্তিমত্তার হানিকারক নহে। ঈশ্বর কেবল সর্বশক্তিমানই নহেন, জ্ঞানপরায়ণও নিশ্চয়। তাঁহার জ্ঞানপরায়ণস্বরূপই তাঁহাকে জ্ঞানের অমোঘ বিধানদানে বাধ্য করে, অপর কোনও বহিঃস্থ শক্তি

নহে। অতএব ইহা তাঁহার দুর্বলতার পরিচায়ক নহে। যথা, সম্ভানগণের পিতার স্নেহে অধিকার আছে, ইহা তাহারা দাবীই করিতে পারে, ভিক্ষা নহে। কিন্তু তজ্জন্তু পিতা দুর্বলস্বভাব হইয়া পড়েন না। উপরন্তু, পিতাকে ‘পিতা’ বলা হয় এই জন্তই কেবল যে, তিনি সম্ভানগণকে স্নেহ করিতে বাধ্য,—ইহাই তাঁহার স্বরূপ।

পূর্বেই উক্ত হইয়াছে যে, ( পৃঃ ১২৬ ) সকল সৃষ্টিগণ উক্ত মতবাদ গ্রহণ করেন না।

বৈদান্তিকগণ সকলেই কশ্ম্ববাদি। গ্রায়ের অমোঘ বিধানানুসারে, কশ্ম্ব-কর্তাই স্বয়ং কশ্ম্বের ফলাফলের জন্ত দায়ী, এবং কশ্ম্বের ফল, ভাল অথবা মন্দ, তাহাকেই ভোগ করিতে হয়, বর্তমান জীবনে অথবা জন্মান্তরে। কশ্ম্বের ফল সম্পূর্ণ উপভুক্ত না হইলে মুক্তি নাই। ভারতীয় জন্মজন্মান্তরবাদ ঈদৃশ কশ্ম্ব-বাদেরই ফল। অতএব কশ্ম্বের ফল জীবের প্রাপ্য, ইহাতে তাহার পূর্ণ অধিকার, ইহা সে দাবীই করিতে পারে, ভিক্ষা নহে। স্বয়ং ঈশ্বরও কশ্ম্বের ফল অবহেলা করিতে পারেন না, উপরন্তু তিনি জীবের কশ্ম্বানুসারেই সৃষ্টি করেন।

এ স্থলে একটী আপত্তি উত্থাপিত হইতে পারে। বৈদান্তমতে, ব্রহ্ম জীবের অন্তর্ভাগী। তাহা হইলে, কশ্ম্বের মূলে যে প্রবৃত্তি, তাহা তাঁহার দ্বারাই নির্দ্বারিত, এবং জীব স্বীয় কশ্ম্বের জন্ত দায়ী নহেন। ইহার উত্তর এই যে, ব্রহ্ম অন্তর্ভাগী হইলেও নির্বিকার সাক্ষী মাত্র। তিনি স্বয়ং কশ্ম্বকর্তা নহেন, তজ্জন্তু ভোক্তাও নহেন। ঋগ্বেদে (১-১৬৪-২০) জীবাত্মা ও পরমাত্মাকে সমবক্ষাশ্রয়ী, পরস্পর সংযুক্ত, সখ্যাতাবাপন্ন পক্ষিদ্বয়ের সহিত তুলনা করা হইয়াছে। ইহাদের মধ্যে একজন (জীবাত্মা) মিষ্ট ফল ভক্ষণ করে, অপর জন (পরমাত্মা) ভক্ষণ না করিয়া কেবল দর্শন করে। পরমেশ্বর জীবকে স্বাধীন ইচ্ছাশক্তি প্রদান করিয়া তাহার কশ্ম্ব প্রবৃত্তিতে মুগ্ধ্যতঃ হস্তক্ষেপ করেন না।

## চতুর্বিধ অধ্যাত্মালোক

জীলী চতুর্বিধ অধ্যাত্মালোকের বিবরণ প্রদান করিয়াছেন। ভক্ত ক্রমান্বয়ে ঈদৃশ আলোক লাভ করিয়া ঈশ্বরের সহিত পূর্ণসম্মিলিত হন। অর্থাৎ পরমাত্মা জগতে অবতরণ করিয়া পুনরায় মানবের দ্বারা স্বীয় সত্তার আরোহণ করেন—ঈশ্বর হইতে মানব, মানব হইতে ঈশ্বর—এই বৃত্ত সমাপ্ত হয় (পৃ: ৭৯)। এইরূপে, পরমাত্মার জগতে অবতরণের ত্রিবিধ স্তর (পৃ: ৫২) অনুযায়ী মানবের ঈশ্বরে আরোহণের চতুর্বিধ স্তর। চতুর্বিধ আলোক নিম্নলিখিত রূপ :—

(১) কার্য্যালোক বা ঐশ্বরিক কার্যাবলী সহকীয় আলোক। ঈদৃশ আলোক-প্রাপ্ত ভক্ত উপলব্ধি করেন যে, ঈশ্বরই একমাত্র কর্ম্মকর্তা, এবং তজ্জ্ঞ তিনি স্বীয় স্বতন্ত্র ইচ্ছা ও প্রাচেষ্টা সম্পূর্ণরূপে নিসর্জন পূর্বক ঈশ্বরেচ্ছা ও আদেশানুসারেই পরিচালিত হন। ঈদৃশ আলোকের বিভিন্ন স্তরভেদ আছে। সর্বোচ্চ স্তরে, ভক্ত প্রথমে ঈশ্বরের ইচ্ছা, পরে তাঁহার কর্ম্ম উপলব্ধি করেন। তজ্জ্ঞ, এ স্থলে ভক্ত ভগবানের ইচ্ছানুসারী হইয়া তাঁহার আদেশ অমাত্ৰ করিতে পারেন। ঈদৃশ আদেশ অমাত্ৰ ঈশ্বরের চক্ষে দৃশ্যমান নহে। এ স্থলে হুফীগণ ঈশ্বরের ‘ইচ্ছা’ ও ‘আদেশ’র মধ্যে প্রভেদ করেন, এবং ইচ্ছাকেই আদেশ অপেক্ষা উচ্চ স্থান দেন। ‘আদেশ’ অর্থ কোরাণোপদিষ্ট ধর্ম্মাচার প্রভৃতি। কিন্তু ‘ইচ্ছা’ আদেশাপেক্ষা বলবতী বলিয়া সাধক বাহ্যিক আচারানুষ্ঠান অবহেলা করিতে পারেন।

(২) নামালোক বা ঐশ্বরিক নাম সহকীয় আলোক। ভক্ত ঐশ্বরিক নামনিশেব প্রত্যক্ষ উপলব্ধি করিলে, তাঁহার স্বীয় স্বতন্ত্র সত্তা বিলুপ্ত হয়, এবং কেহ ঈশ্বরকে সেই নামে আহ্বান করিলে, ভক্তই উত্তর প্রদান করেন, কারণ ঈশ্বরের নামই তাঁহার নাম হইয়া যায়। ভক্ত ‘মাংশ একত্বের’ স্তর হইতে ‘নিরংশ একত্বের’ স্তরে (পৃ: ৫৩), এবং মানব-স্বরূপ “ধ্বংসের” (ফানা) স্তর হইতে ঈশ্বরস্বরূপে “স্থিতি”র স্তরে (বাকা) (পৃ: ৯৪) উন্নীত হইলে,

ভক্তকে আহ্বান করিলে, ঈশ্বরই স্বয়ং উত্তর প্রদান করেন। ভক্ত উচ্চ হইতে উচ্চতর স্তরে আরোহণ করিলে, ঈশ্বরও ভক্তের নিকট ক্রমোচ্চ নামসমূহ ক্রমান্বয়ে অভিব্যক্ত করেন। ‘বিশেষ’ নামই ‘সামান্য’ নামাপেক্ষা উচ্চস্তর-গত। এইরূপে, ‘সত্তা’, ‘এক’, ‘করণাময়’, ‘প্রভু’, ‘রাজা’, ‘সর্বজ্ঞ’, ‘সর্বশক্তি’ প্রভৃতি নাম ক্রমান্বয়ে ভক্তের নিকট অভিব্যক্ত হয়। অবশেষে, ঈশ্বরের সমগ্র নামাবলীই ভক্তের ক্ষেত্রেও প্রযোজ্য হয়।

(৩) গুণালোক বা ঐশ্বরিক গুণাবলী সম্বন্ধীয় আলোক। ঈশ্বর যে সময়ে স্বীয় স্বরূপ, গুণ বা নাম ভক্তের নিকট প্রকাশ করেন, সেই সময়ে তিনি ভক্তের মানব-স্বরূপস্ব বিনষ্ট করিয়া (ফানা) তৎস্থলে “পবিত্র আত্মা” (ক্লহলু কুদম্) (পৃ: ৭৬) সংস্থাপন করেন। ইহা ঈশ্বরের স্বরূপ, কিন্তু তৎসত্ত্বেও, ভক্তকে ঈশ্বরের অবতাররূপে পরিগণনা করা অমুচিত, কারণ পবিত্র আত্মা হৃদ্যাতিহৃদ্য এবং ঈশ্বর হইতে পৃথক্কৃতও নহে, মানবের সহিত সংযুক্তও নহে (পৃ: ৮৮)। ঈশ্বর স্বীয় সত্তা ব্যতীত অপর কাহারও নিকট স্বীয় স্বরূপ বা গুণাবলী ব্যক্ত করেন না। তজ্জন্মই, ভক্তের নিকট স্বীয় গুণাবলীর আলোক প্রকাশিত করিবার পূর্বে, ঈশ্বর ভক্তের মানবত্বের স্থলে স্বীয় ঈশ্বরত্ব সংস্থাপন করেন। ঈশ্বরের প্রধান গুণসম্পদ। (পৃ: ৩৪) ভক্তের নিকট প্রকাশিত হইলে ভক্তের বিভিন্ন প্রকার উপলব্ধি হয়। ‘প্রাণ’ গুণের প্রকাশ হইলে ভক্ত ঈশ্বর যে সকল প্রাণীর প্রাণ, এই তথ্য উপলব্ধি করেন। ‘জ্ঞান’ গুণের প্রকাশ হইলে তিনি ঈশ্বরের জ্ঞানই যে সকল বস্তু-জাতের স্বরূপনির্ণায়ক, এই তথ্য উপলব্ধি করেন। ‘সংকল্প’ গুণের প্রকাশ হইলে তিনি মানবেচ্ছা ও ঈশ্বরেচ্ছার অভেদত্ব উপলব্ধি করেন। ‘বল’ গুণের অভিব্যক্তি হইলে, তিনি উপলব্ধি করেন যে, বিশ্বচরাচর ঈশ্বরের জ্ঞানস্থিত হইয়াও অনিত্য। (পৃ: ৬৭)। ‘শ্রবণ’ গুণের অভিব্যক্তি হইলে, ভক্ত দেবদূত, জীবজন্তু, উদ্ভিদ ও ধাতব পদার্থের ভাষা শ্রবণ করেন। ‘বাকা’ গুণের প্রকাশ হইলে তিনি ঈশ্বরাদেশ সাক্ষাৎ প্রাপ্ত হন। ‘দর্শন’ গুণের প্রকাশ হইলে তিনি দূরস্থ দ্রব্য দর্শনে সমর্থ হন।

(৪) সত্তালোক বা ঐশ্বরিক স্বরূপসম্বন্ধীয় আলোক। ইহা পরমাত্মার নিগুণ, নামহীন, নির্বিশেষ শুদ্ধ স্বরূপের অভিব্যক্তি। ইহাই সর্বোচ্চ আলোক। তত্ত্ব ঈদৃশ আলোক লাভে যত্ন হইলে তিনি ঈশ্বরের সহিত মিলিত হইয়া পূর্ণমানবত্ব লাভ করেন। তিনি সমগ্র পৃথিবীর মেরুদণ্ডস্বরূপ হন, এবং ঈশ্বরের সমগ্র গুণাবলী তাঁহাতে পুনরাভিব্যক্ত হয় (পৃ: ৭৯)। তিনিই সাধুশ্রেষ্ঠ, এবং ঈশ্বরপ্রতিনিধিরূপে প্রণম্য। সমগ্র জগৎচরাচরই তাঁহার আচ্ছাদিত হয়। এইরূপে তিনি নিগুণ সত্তালোক প্রাপ্ত হইয়া, ঈশ্বরের সহিত স্বীয় অভিন্নতা উপলব্ধি করেন। কিন্তু জীলীর মতে, ঈদৃশ অতীন্দ্রিয় উপলব্ধি ক্ষণস্থায়ী মাত্র। ঈদৃশ ভাবাক্রান্ত সমাধি অবস্থাতেই কেবল ঈদৃশ অভিনোপলব্ধি হয়, অত্ন সময়ে নহে। (পৃ: ১২৪)। জীলীর মতে “দিবামানব” মহম্মদই কেবল সাক্ষাৎ ভাবে ঈদৃশ “সত্তালোক” প্রাপ্ত হন, এবং বিভিন্ন যুগের সাধুগণ ইহা মহম্মদেরই নিকট হইতে প্রাপ্ত হন, সাক্ষাৎ ঈশ্বরের নিকট হইতে নহে। (পৃ: ৮১)। সুতরাং ঈশ্বর সর্বভূতের স্বরূপ হইলেও, কেবল মহম্মদই তাঁহার স্বরূপ, অপরে নহে।

### মরমী ভক্তের ত্রিবিধ পর্য্যটন

সাবিস্তরি প্রমুখ হুফীগণ মরমী ভক্তের ত্রিবিধ পর্য্যটনের কথা উল্লেখ করিয়াছেন। (১) ঈশ্বর হইতে পর্য্যটন—এই সময়ে ঈশ্বর জগতে অবতরণ করেন, অর্থাৎ জগৎপ্রপঞ্চরূপে অভিব্যক্ত হন, এবং মানব ঈশ্বর হইতে ভিন্ন হইয়া জন্মগ্রহণ করে। (২) ঈশ্বরাত্মিযুগে পর্য্যটন—এই সময়ে মানব ঈশ্বরে আরোহণ করে, অর্থাৎ সাধনমার্গাবলম্বন পূর্বক ঈশ্বরের সহিত পূর্ণসম্মিলিত হয়। প্লোটিনাসের ভাষায় ইহা “একাকীর প্রতি একাকীর অধিরোহণ”—বিচ্ছিন্ন প্রেমিকদ্বয়ের পুনঃসম্মিলন। (৩) ঈশ্বর হইতে ঈশ্বরের সহিত পর্য্যটন—এই সময়ে পূর্ণমানব, ঈশ্বরের সহিত পুনরায় একত্বপ্রাপ্ত হইয়া মানবসেবার নিমিত্ত সংসারেই পুনরায় প্রত্যাবর্তন করে। অর্থাৎ, প্রথমতঃ, তত্ত্ব ঈশ্বরের নিকট হইতে বিচ্ছিন্ন হইয়া সংসারে জন্মগ্রহণ করেন। দ্বিতীয়তঃ, তিনি সংসার

পরিত্যাগ পূর্বক ঈশ্বরের নিকট প্রত্যাবর্তন করেন। তৃতীয়তঃ, তিনি লোকশিক্ষার জন্ত সংসারে প্রত্যাবর্তন করেন। কোনও কোনও ভক্ত কেবল মাত্র প্রথম পর্যটনদ্বয়ই সম্পাদন করেন। অর্থাৎ তাঁহারা ঈশ্বরারামনায় এরূপ নিমগ্ন হইয়া থাকেন যে, তাঁহারা সংসারে আর প্রত্যাবর্তন করেন না। অধ্যাত্মানন্দমত্ত সমাধিমগ্ন সাধুবৃন্দ এই শ্রেণীভুক্ত। ইহাদের প্রকৃতপক্ষে “পূর্ণমানব” নামে অভিহিত করা যায় না, কারণ পূর্বেই উক্ত হইয়াছে যে (পৃ: ৮১) পূর্ণমানবের নৈতিক কার্য্যও রহিয়াছে। কোনও কোনও ভক্ত ত্রিবিধ পর্যটনই সম্পাদন করেন। তাঁহারা প্রেমোন্মাদনাঘন সমাধি অবস্থা হইতে স্থির স্বীয় সাধারণ অবস্থায় প্রত্যাবর্তন করেন। ঈশ্বরদূত ধর্মপ্রচারক-গণ ও সমাধি-উত্থিত সাধুবৃন্দ এই শ্রেণীর। ইহারা ইহা মানবসেবী “পূর্ণমানব” বা সিদ্ধপুরুষ।

পূর্বোক্ত ত্রিবিধ পর্যটন অনুসারে মানবের ত্রিবিধ অবস্থা। যথা—  
 ইবমুল ফারিদের মতে, মানবের ত্রিবিধ অভিজ্ঞতা নিম্নলিখিত রূপে:—(১) সাধারণ অভিজ্ঞতা। ইহাকে “স্থিরতা” নামে অভিহিত করা হয়। এই অবস্থায় মানব নিজকে পরমেশ্বরভিন্নরূপে প্রতীতি করে। (২) অসাধারণ অভিজ্ঞতা। ইহাকে “উন্মাদনা” নামে অভিহিত করা হয়। ভাবোন্মত্ত সাধু এই অবস্থায় স্বীয় সত্তা ঈশ্বরসত্তায় বিলুপ্ত করিয়া দেন। এই অবস্থায়, ভক্ত স্বীয় সত্তা ও ঈশ্বরসত্তার ভিতর কোনরূপ প্রভেদ উপলব্ধি করেন না। (৩) অসাধারণোত্তর, লোকোত্তর অভিজ্ঞতা। ইহার নাম “মিলনজাত স্থিরতা”। এই অবস্থায় ভাবোন্মত্ত সাধু পূর্ববৎ ধীর, স্থির অবস্থা ফিরিয়া পান, কিন্তু তৎসঙ্গেও ঈশ্বরের সহিত সম্মেলনাবস্থা নিত্যই উপলব্ধি করেন। তিনি ঈশ্বরের সহিত স্বীয় অভিন্নতা ও ঈশ্বর হইতে স্বীয় ভিন্নতা এবং ঈশ্বরকে জগদ্বহী ও জগদ্বহিভূত উভয়রূপেই অনুভব করেন। (পৃ: ৮১, ১১৬)। তজ্জগৎই ঈশ্বরের সহিত তাঁহার ব্যক্তিগত প্রেমমূলক সম্বন্ধ সম্ভবপর হয়। ঈদৃশ অবস্থা অতীব দুর্লভ। অধিকাংশ ক্ষেত্রেই সাময়িক ভাবোন্মাদনার

পরে, তত্ত্ব সাধারণ অভিজ্ঞতার ক্ষেত্রে পুনঃপ্রবেশ করেন। কিন্তু অতি অল্পসংখ্যক ক্ষেত্রেই তত্ত্ব ভাবোন্মত্ত অবস্থা হইতে প্রত্যাবর্তন করেন, সাধারণ অভিজ্ঞতার ক্ষেত্রে নহে, ভেদজ্ঞানের ক্ষেত্রে নহে, কিন্তু লোকোত্তর ঐক্যজ্ঞানের ক্ষেত্রে (পৃ: ৮৩)। প্রথম অবস্থাকে “প্রথম ধীরাবস্থা”, ও তৃতীয় অবস্থাকে “দ্বিতীয় ধীরাবস্থা” নামে অভিহিত করা হয়। প্রথম অবস্থায় মানব স্বতন্ত্র সত্তাবান্, ঈশ্বর হইতে ভেদে বিশ্বাসী, ঈশ্বর-পরাজুখ ও জগৎসর্বস্ব। দ্বিতীয় অবস্থায়, তত্ত্ব ঈশ্বরস্বরূপে বিলুপ্ত, ঈশ্বরের সহিত অভিন্নতা উপলব্ধিমান্, জগদ্বিমুখ ও ঈশ্বরসর্বস্ব। তৃতীয় অবস্থায়, তত্ত্ব ঈশ্বরের সহিত মিলিত হইয়াও স্বতন্ত্র সত্তাবান্, ঈশ্বরের সহিত অভিন্নতা উপলব্ধি করিয়াও ঈশ্বরভিন্ন, ঈশ্বরসর্বস্ব হইয়াও জগদ্বিমুখ নহেন, জগতে ঈশ্বরের বাণী প্রচারক ও ধর্ম্মগুরু। এই শেবোক্ত অবস্থাই শ্রেষ্ঠ অবস্থা। অতএব অধিকাংশ সূফীদের মতে, সংসারত্যাগ পূর্বক ঈশ্বরলাভই মানবের চরম কাম্য নহে। মানবের সেবাও সমভাবে প্রয়োজন। ঈশ্বর হইতে সাক্ষাৎপ্রাপ্ত বাণী জনসমাজে প্রচারপূর্বক অগ্ন্যাগ্ন ঈশ্বরমিলনেচ্ছু ভক্তগণকে সাধনমার্গে সাহায্য করাও ঈশ্বরসম্মিলিত ভক্তের অবশ্য কর্তব্য। অতএব পরবর্ত্তী সূফীগণ যে নিষ্ক্রিয়বাদ ও মানববিদ্বেষবাদ প্রচার করিয়াছেন, এই ধারণা সম্পূর্ণ ভ্রান্ত (পৃ: ১২০)।

বেদান্তও নিষ্ক্রিয়বাদ ও মানববিদ্বেষবাদ প্রচার করে নাই। এসম্বন্ধেও অনেকের মনে ভ্রান্ত ধারণা আছে। অনেকের ধারণা বেদান্তমতে জগৎ শূন্য, মায়ামরীচিকা মাত্র। তজ্জগৎ জাগতিক সকল বিষয়ে উদাসীনতা, জীবন-যুদ্ধে পরাজুখতা ও পরিপূর্ণ নিষ্ক্রিয়তা, এবং মানববিদ্বেষই বেদান্তের চরম লক্ষ্য। সমগ্র ভারতীয় দর্শনের বিরুদ্ধেও কেহ কেহ উক্ত আপত্তি উত্থাপন করিয়াছেন। কিন্তু এই মত সম্পূর্ণ ভ্রান্ত। ভারতীয় দার্শনিকগণ অবশ্য বর্ত্তমান জগৎকেই মানবের চরম লক্ষ্য বলিয়া নির্দেশ করেন নাই, উপরন্তু জন্মজন্মান্তর হইতে মুক্তিকেই জীবনের একমাত্র উদ্দেশ্য বলিয়া গ্রহণ

করিয়াছেন। কিন্তু তৎসত্ত্বেও, তাঁহারা জগতের প্রয়োজনীয়তাও অস্বীকার করেন নাই। তাঁহাদের মতে, বর্তমান পার্থিব জগতের সাহায্যেই আধ্যাত্মিক জগতে উন্নীত হওয়া সম্ভব। সাধনা ব্যতীত সিদ্ধি অসম্ভব—মুক্তি সহজপ্রাপ্য নহে, উপরন্তু শত শত জন্মের প্রাণান্ত চেষ্টার ফল। তজ্জন্ত বর্তমান জগতেই সাধনায় প্রবৃত্ত হওয়া অত্যাবশ্যক। এই সাধনার দুইটা দিক—আত্মস্বরূপ নিকাশ এবং মানবসেবা, অথবা, অপরাপর মুমুক্শুগণের সাধন পথে যথাসাধ্য সাহায্য ও বিশ্বপ্রেম। অতএব ভারতীয় দর্শনে নিক্রিয়বাদ ও মানববিদ্বেষবাদের স্থান নাই।

অদ্বৈতবাদিগণ জগৎকে মিথ্যা বলিয়া গ্রহণ করিলেও, ব্যবহারিক জগতের প্রয়োজনীয়তা অস্বীকার করেন নাই। সাধারণ মানব ব্যবহারিক জগতের ভিতর দিয়াই পারমাণবিক স্তরে উন্নীত হয়, কর্ম ও ধর্মের ভিতর দিয়াই শুদ্ধ জ্ঞানের স্তর প্রাপ্ত হয়। আত্মার সাধনা ও শিক্ষা এই ব্যবহারিক জগতেই সম্ভব, এবং সাধনা দ্বারাই ব্রহ্মলভ্য। নিকাম কর্মই চিত্তশুদ্ধির কারণ, এবং শুদ্ধচিত্তেই কেবল ব্রহ্মজ্ঞানের উদয় সম্ভব। অতএব শাস্ত্রোপদিষ্ট নিত্য ও নৈমিত্তিক কর্ম, যজ্ঞ, দান, ধ্যান, জনসেবা প্রভৃতি কর্ম মুক্তির প্রথম সোপান। জীবমুক্তও নোকশিকার জন্ত কর্মে প্রবৃত্ত হন। অতএব মুমুক্শু ও মুক্ত যে সকল কর্ম পরিত্যাগপূর্বক নিক্রিয় অলস জীবন যাপন করেন, এই ধারণা সম্পূর্ণ ভ্রান্ত।

ভারতীয় দর্শনের মতে, মুক্তির জন্ত সংসার ত্যাগও অত্যাবশ্যক নহে। ভারতীয় দার্শনিকগণ কর্মের মূল প্রবৃত্তিরই উপর গুরুত্ব আরোপ করিয়াছেন। যিনি কামনাবাসনাহীন, স্বার্থশূন্য, নিকাম কর্মী, যিনি ফল-লাভেচ্ছা ব্যতীতই স্বীয় কর্তব্য কর্ম পালনে রত থাকেন, তিনি গৃহীই হউন আর সন্ন্যাসীই হউন, মুক্তির পূর্ণ অধিকারী। অপর পক্ষে যিনি স্বার্থসর্বস্ব, অহং-মম ভাবের দাস, তিনি গৃহীই হউন আর সন্ন্যাসীও হউন, মুক্তির অধিকার তাঁহার নাই।



পূর্বেই উক্ত হইয়াছে যে ভারতীয় দর্শন জগতের প্রতি স্নেহ ও মানব-  
 বিবেচন প্রচার করে নাই। উপরন্তু, মানবসেবাই ইহার সাধনমার্গের অত্যাবশ্যক  
 অঙ্গ। অবশ্য পার্থিব বস্তুতে আসক্তি বর্জনীয়, কিন্তু ‘আসক্তি’ ও ‘স্নেহ’ এক  
 নহে। সাধক সম্পূর্ণ নিরাসক্ত ভাবেই জগতের সেবা করিবেন। “সবার  
 উপরে মানুষ সত্য, তাহার উপরে নাই”—এই চরম সত্যই ভারতীয় দার্শনিক-  
 গণ সগোরবে প্রচার করিয়াছিলেন। মানুষই ব্রহ্ম, মানুষের সেবার দ্বারা  
 - ব্রহ্মলাভ, মানুষই চরম তত্ত্ব। এই বিষয়ে সূফীগণের সহিত বৈদান্তিক ও  
 অগ্ৰাভ ভারতীয় দার্শনিকগণের সম্পূর্ণ ঐক্য বিদ্যমান। বিখ্যাত সূফী  
 ব্যাজিদ বলিয়াছেন যে, বিশ্বপ্রেম ঈশ্বর-প্রেমেরই অনিবার্য ফল। তাঁহার  
 মতে, ঈশ্বরভক্ত সাধকের তিনটি লক্ষণ—সমুদ্রের ত্রায় বদাভ্যতা, সূর্যের ত্রায়  
 পরদুঃখকাতরতা, পৃথিবীর ত্রায় নম্রতা। অর্থাৎ তাঁহার দান সমুদ্রের ত্রায় অসীম  
 ও নিত্য, তাঁহার দয়া সূর্যালোকের ত্রায় সর্বব্যাপী, এবং সর্বসহা পৃথিবীরই  
 ত্রায় তাঁহার ধৈর্য ও বিনয়। ব্যাজিদ সম্বন্ধে একটা গল্প প্রচলিত আছে যে,  
 একদা তিনি একস্থানে বীজ ক্রয় করেন, এবং সেই স্থান হইতে অপর স্থানে  
 গমন করিবার সময় বীজের কিয়দংশ সঙ্গে লইয়া যান। গন্তব্যস্থানে উপস্থিত  
 হইয়া তিনি দেখেন যে, বীজের সঙ্গে সঙ্গে কয়েকটি পিপীলিকাও চলিয়া  
 আসিয়াছে। “হায়! আমি না জানিয়া ইহাদের গৃহচ্যুত ও আত্মীয়বর্গ হইতে  
 বিচ্ছিন্ন করিয়াছি”—এই বলিয়া তিনি তৎক্ষণাৎ সেই সকল পিপীলিকা সঙ্গে  
 লইয়া কয়েক শত মাইল পুনরায় পষাটন করিয়া পূর্বস্থানে প্রত্যাবর্তন  
 করিলেন। এই সকল গল্প হইতে প্রমাণ চইতেছে যে, সূফীগণ কিরূপ বিশ্ব-  
 প্রেমিক ও অহিংসাব্রতাবলম্বী ছিলেন।

## সপ্তম পরিচ্ছেদ

### আচারানুষ্ঠান ও ক্রিয়াপদ্ধতি

অধিকাংশ সূফীই উপাসনা (নামাজ), তীর্থযাত্রা প্রমুখ বাহ্যিক আচার-

নুষ্ঠান অপেক্ষা আন্তরিক পবিত্রতার উপরই অধিকতর গুরুত্ব আরোপ করিয়াছেন। সনাতন ইসলামপন্থী সূফীগণের মতে অবশ্য কোরাণানুমোদিত ও মহম্মদোপদিষ্ট আচারানুষ্ঠান ও ক্রিয়াপদ্ধতি অবহেলা করা অতীব অত্যাচার ; এবং ঈশ্বরমিলনেচ্ছু সাধক ও ঈশ্বরসম্মিলিত ভক্ত উভয়েরই পক্ষে ইহা অবশ্য কর্তব্য এবং সমভাবে বাধ্যতামূলক। কিন্তু অধিকাংশ সূফীই তত্বকে (হাকিকাত) ধর্ম্মাচার (শারিয়াত) অপেক্ষা উচ্চ স্থান দিয়াছিলেন। তাঁহাদের মতে, প্রথমতঃ—বাহ্যিক ধর্ম্মাচার ও নিয়ম পালন সম্পূর্ণ রূপা, যদি তাহার সঙ্গে সঙ্গে আন্তর সদ্গুণাবলীও বিद्यমান না থাকে। রুমী বলিয়াছেন, “মুখগণই মসজিদের বশঃকীৰ্ত্তন করে, কিন্তু হৃদয়মধ্যস্থ প্রকৃত মন্দিরকে অবহেলা করে।”

দ্বিতীয়তঃ—বহু সূফীর মতে, প্রত্যাহ পাঁচবার নামাজ, হাজযাত্রা প্রভৃতি বাধ্যতামূলক বাহ্যিক ধর্ম্মাচার অপেক্ষা ধ্যান, সমাধি প্রভৃতি অধিক প্রয়োজনীয়। তজ্জন্ত, বহু সূফীগণ স্বেচ্ছায় এই সকল বাহ্যিক আচারানুষ্ঠান অবহেলা করিতেন। কথিত আছে যে, নবসূফীধর্ম্মের অগ্রতম প্রধান আচার্য্য ধূলু নু মিশ্রা প্রায়ই প্রাত্যহিক নামাজ উপেক্ষা করিতেন। অপর এক বিখ্যাত সূফী বায়াজিদ বলিয়াছেন যে, অপবিত্রমনার তীর্থযাত্রা, পরিব্রাজন প্রভৃতি ধর্ম্মাচার সম্পূর্ণ অর্থহীন ও ব্যর্থ। তিনি বলিয়াছেন : “প্রথমবার তীর্থযাত্রায় গমন করিয়া আমি কেবল মসজিদই দেখিলাম ; দ্বিতীয়বার মসজিদ ও মসজিদের অধীশ্বরকেও দেখিলাম, তৃতীয়বার কেবল অধীশ্বরকেই দেখিলাম।” পুনরায় : “দরবেশগণের অর্থহীন পরিব্রাজন কেবল এই প্রমাণই করে যে, তাঁহাদের ঈশ্বরের প্রতি দৃষ্টি নাই, কারণ মাত্র দুই পদ ভ্রমণ করিলেই সকল উদ্দেশ্য সিদ্ধি হয়—স্বার্থবুদ্ধি হইতে দূরে এক পদ, ঈশ্বরাদেশের প্রতি অপর পদ।” বিখ্যাত সূফী হজ্জুরি অন্যান্য বিষয়ে সনাতন ইসলামপন্থী হইলেও এবং বাহ্যিক ধর্ম্মাচারানুষ্ঠান সাধারণ ব্যক্তি এবং সাধু ও ভক্তগণের পক্ষে সমান বাধ্যতামূলক বলিয়া মনে করিলেও, তীর্থযাত্রা সম্বন্ধে

অপর্যাপ্ত সুফীগণেরই মতামতসারী ছিলেন। তাঁহার মতে, তীর্থযাত্রা দ্বিবিধ, বাহ্যিক ও আন্তরিক। মক্কা প্রভৃতি তীর্থভ্রমণ বাহ্যিক, এবং ঈশ্বরমিলনাভিমুখে ভ্রমণ আন্তরিক তীর্থযাত্রা। আন্তরিক তীর্থযাত্রাই অধিক প্রয়োজন, এবং ইহা ব্যতীত বাহ্যিক তীর্থযাত্রা সম্পূর্ণ ব্যর্থ। গৃহত্যাগ করিয়া তীর্থযাত্রা নিবন্ধক হয়, যদি না প্রথমে পাপ ত্যাগ করা হয়। ঈশ্বরকে মসজিদে অবেশণ করাও ব্যর্থ হয়, যদি না প্রথমে তাঁহাকে হৃদয়েই অবেশণ করা হয়। অতএব বাহ্যিক তীর্থযাত্রার সহিত আন্তরিক তীর্থযাত্রাও না করিলে, উচ্চা ব্যর্থ হয়। হুজুরির মতে, অতএব তীর্থযাত্রা প্রকৃতপক্ষে দ্বিবিধ—ঈশ্বরের নিকট হইতে অল্পপস্থিতি, ঈশ্বরের নিকট উপস্থিতি। মক্কাতেও ঈশ্বরের নিকট অল্পপস্থিত ব্যক্তি গৃহেও ঈশ্বরের নিকট অল্পপস্থিত ব্যক্তি অপেক্ষা কোনো অংশেই শ্রেয়ঃ নহেন। এবং মক্কাতেও ঈশ্বরের নিকট উপস্থিত ব্যক্তি গৃহেই ঈশ্বরের নিকট উপস্থিত ব্যক্তি অপেক্ষা কোনো অংশেই শ্রেয়ঃ নহেন। অতএব ঈশ্বরের নিকট উপস্থিতিই প্রকৃত তীর্থযাত্রা—মক্কাতেই হউক অথবা গৃহেই হউক।

তৃতীয়তঃ, কোনো কোনো সুফীর মতে, ধম্মাচার ও নিয়ম পালন যে কেবল নিম্প্রয়োজনীয়, তাহাই নহে অনিষ্টজনকও বটে, কারণ ইহা দ্বারা লাস্ত ভেদজ্ঞান দূর্লভূত হয়, এবং তজ্জগৎ অভেদোপলব্ধির বাধা ঘটে। মাবিস্তুরি বলিয়াছেন যে, আধ্যাত্মিক জীবনের প্রথম অবস্থাতেই কেবল বাহ্যিক আচারানুষ্ঠান প্রয়োজন। কিন্তু ভক্ত যতই সাধনমার্গে উচ্চে আরোহণ করেন, ততই এই সকল আচার ও নিয়ম তাঁহার পক্ষে অনাবশ্যক হইয়া পড়ে; শুধু তাহাই নহে, ইহারা তাঁহার ঈশ্বরের সহিত অভেদত্ব উপলব্ধির পথেও বাধাস্বরূপ হইয়া দাঁড়ায়। কারণ, কর্ম পৃথক্ সম্ভাবান্ কর্তার পক্ষেই সম্ভবপর। স্মরণ্যঃ, যতকাল ভক্ত কর্মে রত থাকেন, ততকাল তিনি নিজকে ঈশ্বর হইতে পৃথক্ রূপেই দর্শন করেন। অতএব সাধনমার্গের উচ্চস্তরে বাহ্যিক আচারানুষ্ঠানরূপ কর্মপরিত্যাগ অত্যাৱশ্যক, নতুবা ঈশ্বরের সহিত পূর্ণমিলন ও ঈশ্বরের সহিত

অভিন্নত্বোপলব্ধি অসম্ভব হইয়া পড়ে। ঈশ্বরের সহিত সম্মিলিত ভক্তের কোনোরূপ বাহ্যিক আচারানুষ্ঠানের প্রয়োজন নাই। কিন্তু তত্ত্ব যখন এইরূপ ঈশ্বরের সহিত সম্মিলিত হইয়া লোকশিক্ষার জন্ত পুনরায় সংসারে প্রত্যাবর্তন করেন (পৃ: ১৩৬) সেই সময়ে অবশ্য স্বীয় প্রয়োজন না থাকিলেও তিনি লোক-শিক্ষার জন্তই যথাযথ ধর্ম্মাচারানুষ্ঠানে রত হন। আরুণ্যেয়র্ প্রভৃতি সূফী সঙ্গে বাহ্যিক আচারানুষ্ঠান এবং সাম্প্রদায়িক ভেদবিচার প্রকৃত ধর্ম্মজীবনের বিরোধী বলিয়া ঘোষণা করিয়াছেন। সাবিস্তুরিও বলিয়াছেন, “তোমার সম্মুখ হইতে যবনিকা উত্তোলিত হইলে সাম্প্রদায়িক শৃঙ্খলও ছিন্ন হইয়া যাইবে। ধর্ম্মসংক্রান্ত নিয়ম কেবল ‘অহং পদার্থের(১) পক্ষেই প্রযোজ্য।”

শঙ্করের মতেও সাধনমার্গের প্রারম্ভেই কেবল কর্ম্মের প্রয়োজন। সম্পূর্ণ নিষ্কামভাবে শাস্ত্রোপদিষ্ট নিত্য ও নৈমিত্তিক কর্ম্মসমূহের যথাযথ সম্পাদন করিলে চিত্ত নির্মল হয়, এবং নির্মল চিত্তেই কেবল জ্ঞানের উদয় সম্ভব। তজ্জন্ত, প্রারম্ভে কর্ম্মদ্বারা চিত্তের নির্মলতা লাভ মুমুকুর পক্ষে অত্যাৱশ্যক। কিন্তু তৎপরে আর কর্ম্মের প্রয়োজন নাই—জানই মুক্তির উপায়, কর্ম্ম নহে। এক্ষেত্রে কর্ম্ম যে কেবল নিম্প্রয়োজনীয় তাহাই নহে, অনিষ্টকরও। কারণ কর্ম্ম ভেদমূলক, কিন্তু ব্রহ্মের সহিত অভেদজ্ঞানই মুক্তির একমাত্র কারণ। কিন্তু ব্রহ্মের সহিত একত্ব উপলব্ধি করিবার পর, জীবমুক্ত লোকশিক্ষার জন্ত কর্ম্মে প্রবৃত্ত হন। এবিষয়ে শঙ্করের মতবাদের সহিত সাবিস্তুরির মতবাদের পূর্ণ সাদৃশ্য বিদ্যমান। রামানুজ, নিম্বার্ক প্রমুখ অত্যাৱশ্য বৈদান্তিকগণের মতেও নিষ্কাম কর্ম্ম চিত্তশুদ্ধি সম্পাদন দ্বারা ব্রহ্মজ্ঞানের সহায়তা করে মাত্র, কিন্তু স্বয়ং জ্ঞানের অথবা মোক্ষের কারণ নহে। অতএব নিষ্কাম কর্ম্ম মোক্ষের সাক্ষাৎ সাধন নহে, পরোক্ষ উপায় মাত্র। ভাস্কর-প্রমুখ জ্ঞানকর্ম্মসমচ্চয়-বাদিগণের মতে অবশ্য জ্ঞান ও কর্ম্ম উভয়ের সমন্বয়ই মোক্ষের কারণ, কেবল জ্ঞান অথবা কেবল কর্ম্ম নহে।

(১) ঈশ্বর হইতে ভিন্ন ব্যবহারিক সত্তা। শঙ্করের মতবাদ তুলনা করুন।

বেদান্তে বাহ্যিক ক্রিয়া অপেক্ষা কৰ্মের মূলে যে প্রবৃত্তি তাহার উপরই অধিক গুরুত্ব আরোপ করা হইয়াছে। তজ্জন্ত বেদান্তে ‘সকাম’ ও ‘নিস্কাম’—এই উভয়বিধ কৰ্মের বিষয় উল্লিখিত হইয়াছে। যে কৰ্ম কৰ্ত্তা ফল-ভোগেচ্ছু হইয়াই সম্পাদন করে তাহাই সকাম কৰ্ম। ঈদৃশ সকাম কৰ্মের ফলভোগ কবিবার জন্ত কৰ্ত্তাকে বারংবার সংসারে জন্ম পরিগ্রহ করিতে হয়। সকাম কৰ্মের ফল দ্বিরূপ—স্বর্গে বা নরকে উপভোগ্য এবং পৃথিবীতে উপভোগ্য। মৃত্যুর পরে স্বর্গে বা নরকে যথাযথ প্রথম প্রকার কৰ্মের ফলভোগ করিয়া, জীব দ্বিতীয় প্রকার কৰ্মের ফলভোগের নিমিত্ত পৃথিবীতে পুনরায় জন্মগ্রহণ করে। স্বর্গ মোক্ষ নহে, স্বর্গ হইতেও পুনরাবর্তন আছে। কিন্তু মোক্ষই সংসারচক্র হইতে সম্পূর্ণ ও শাস্ত মুক্তি। অতএব সকাম কৰ্ম মোক্ষের উপায় নহে, উপরন্তু জন্মজন্মান্তরেরই কারণ মাত্র। ‘নিস্কাম কৰ্ম’ ফলভোগেচ্ছাহীন কৰ্ম। ইহাই কেবল মোক্ষের প্রথম সোপান।

### সূফীগণের ক্রিয়াপদ্ধতি

সূফীগণের আচারানুষ্ঠানের মধ্যে “দিকরু” অথবা স্বরণই সর্বশ্রেষ্ঠ। “দিকরু” অর্থ একাগ্রচিত্তে ঈশ্বরের নাম জপ। সূফীগণ ইহাকে সাধারণ নামাজ অপেক্ষা অধিক প্রয়োজনীয় বলিয়া মনে করেন। “জপ” দ্বিবিধ—উচ্চৈঃস্বরে ঈশ্বরের নাম কীৰ্ত্তন (দিকরু জালী) এবং নিম্নস্বরে অথবা নীরবে ঈশ্বরের নাম কীৰ্ত্তন (দিকরু খাফী)। ইহাদের পদ্ধতি সম্বন্ধে মতভেদ আছে। কোনো কোনো সূফীর মতে, ইহা নিম্নলিখিত রূপ।

(১) উচ্চৈঃস্বরে নাম কীৰ্ত্তন। (ক) তজ্জ সাধারণভাবে উপবিষ্ট হইয়া বামপার্শ্ব হইতে কণ্ঠদেশ পর্য্যন্ত উচ্চৈঃস্বরে আল্লা নাম উচ্চারণ করেন। (খ) উপাসনাকালে যেভাবে উপবিষ্ট হন, সেইভাবে উপবিষ্ট হইয়া তিনি প্রথমে দক্ষিণ জাম্বু, পরে বামপার্শ্ব হইতে অধিকতর উচ্চৈঃস্বরে ‘আল্লা’ নাম উচ্চারণ

করেন। (গ) জাহ্নু-উপরি উপবিষ্ট হইয়া তিনি প্রথমে দক্ষিণ জাহ্নু, পরে বাম পার্শ্ব হইতে অধিকতর উচ্চৈঃস্বরে ‘আল্লা’ নাম উচ্চারণ করেন। (ঙ) পূর্বেরই জাহ্নু উপবিষ্ট হইয়া, তিনি প্রথমে বাম জাহ্নু, তৎপরে দক্ষিণ জাহ্নু, তৎপরে বাম পার্শ্ব, পরিশেষে সম্মুখ হইতে অধিকতর উচ্চৈঃস্বরে ‘আল্লা’ নাম উচ্চারণ করেন। (ঙ) মক্কাভিমুখে উপাসনাকালের জাহ্নু উপবিষ্ট হইয়া, তিনি চক্ষু মুদ্রিত করিয়া নাভিদেশ হইতে বাম স্বক্ক পর্য্যন্ত ‘লা’ শব্দ ; তৎপরে যেন মস্তিষ্ক হইতে ‘ইলাহা’ শব্দ ; এবং বাম পার্শ্ব হইতে ‘ইল্লাল্লা’ শব্দ উচ্চারণ করেন।

(২) নিম্নস্বরে বা নীরবে নাম কীর্তন। (ক) চক্ষু মুদ্রিত করিয়া ভক্ত হৃদয় দ্বারা ‘আল্লা শ্রবণ করেন’, ‘আল্লা দর্শন করেন’, ‘আল্লাই জ্ঞাতা’— এই শব্দত্রয় উচ্চারণ করেন। প্রথম শব্দটা যেন নাভিদেশ হইতে বক্ষ পর্য্যন্ত, দ্বিতীয়টা বক্ষ হইতে মস্তিষ্ক পর্য্যন্ত, তৃতীয়টা মস্তিষ্ক হইতে স্বর্গ পর্য্যন্ত বিস্তৃত। (খ) তিনি নিম্নস্বরে প্রথমে দক্ষিণ জাহ্নু হইতে বাম পার্শ্ব পর্য্যন্ত ‘আল্লা’ নাম উচ্চারণ করেন। (গ) প্রতি প্রস্থাসের সহিত ‘লা ইলাহা’, এবং প্রতি নিশ্বাসের সহিত ‘ইল্লাল্লা’ শব্দ উচ্চারণ করেন।

ঈশ্বর হইতে আলোক প্রাপ্ত হইবার জহ্নই ভক্ত ঈদৃশভাবে ঈশ্বরের নাম জপ করেন। গাজালীর মতে, প্রারম্ভে ভক্ত ঈশ্বরের নাম উচ্চারণ করেন। তৎপরে তিনি জিহ্বা চালনা বন্ধ করেন, এবং নীরবে বারংবার নাম চিন্তা করেন। অবশেষে নামের শব্দ, বর্ণ প্রভৃতি হৃদয় হইতে বহির্গত করিয়া তিনি কেবল ভাবটাই হৃদয়ে ধারণ করেন। এই অবস্থায় ভক্ত স্বীয় ইচ্ছা, নির্বাচন, প্রচেষ্টা প্রভৃতি পরিবর্জন পূর্বক ঈশ্বরে সম্পূর্ণ আত্মসমর্পণ করেন, এবং ঈশ্বর তাঁহার নিকট স্বীয় আলোক প্রকাশিত করেন। বহু স্বফীর মতে, ঈদৃশ নামজপ সাধনমার্গের সর্বোচ্চ অবস্থা বা ‘সমাধি’ অবস্থা (পৃ: ১২৪) প্রাপ্তির অত্যন্তম শ্রেষ্ঠ উপায়। বারংবার ঈশ্বরের নাম জপ করিলে অবশেষে ঈশ্বর-স্বরূপে ভক্তের সত্তার বিলোপ হয়, এবং ভক্ত ঈশ্বরের সহিত একত্বোপলব্ধি করেন। নামজপের প্রথমাবস্থায়, ভক্ত নিজের বিষয় বিস্মৃত হইয়া ঈশ্বরের

চিন্তাতেই নিমগ্ন হইয়া থাকেন। কিন্তু ইহার শেবাবস্থায়, তত্ত্ব ঈশ্বরচিন্তন-রূপ কার্য্যটীও নিস্কৃত হন, এবং ঈশ্বরের সহিত একীভূত হইয়া যান।

অবশ্য প্রকৃতপক্ষে ‘সমাধি’ অবস্থা ঈশ্বরেরই দান এবং তজ্জন্তু অত্ন কোনও বহিরূপায়জাতি নহে। কিন্তু কার্য্যাতঃ নামজপ প্রমুখ উপায়নির্দেশকে সমাধি-প্রাপ্তির শ্রেষ্ঠ উপায়রূপে নির্দেশ করা হয়। তদ্ব্যতীত, সঙ্গীত, নৃত্য প্রভৃতি কৃত্রিম উপায় দ্বারাও সূফীগণ সময়ে সময়ে সমাধি অবস্থা প্রাপ্তির চেষ্টা করিতেন।

নামজপ ব্যতীত সূফীগণ কোরাণের গ্লোকাবলীর ধ্যানও করেন। যথা, “তিনিই প্রথম, তিনিই শেষ, ব্যক্ত ও অব্যক্ত, যিনি সকল বস্তু জানেন” (৫৭-৩), “তুমি বাহাই হও, তিনি তোনার সঙ্গেই আছেন” (৫৭-৪) ইত্যাদি শ্লোক তাঁহারা বারংবার ধ্যান করেন।

সূফীগণ নানাবিধ প্রাণায়াম, বিভিন্ন অঙ্গ প্রত্যঙ্গের ধ্যান প্রভৃতি যোগ-নির্দিষ্ট সাধনও অভ্যাস করেন।

## অষ্টম পরিচ্ছেদ

### সূফী মরামিয়াবাদ বা অতীন্দ্রিয়বাদ

উপরি উক্ত বিবরণী হইতেই স্পষ্ট প্রতীয়মান হইবে যে, সূফী মতবাদে জগৎসৃষ্টি-প্রক্রিয়া প্রভৃতি দার্শনিক তত্ত্বালোচনার অভাব না থাকিলেও ইহা প্রকৃতপক্ষে বিচারবুদ্ধিমূলক নহে। অতএব ইহা দর্শনও নহে, সাধারণ ধর্ম্ম-তত্ত্বও নহে, কারণ উভয়েই বিচারবুদ্ধিমূলক, কিন্তু অতীন্দ্রিয়বাদ। অতীন্দ্রিয়বাদ মতে, মানবের বিচারবুদ্ধি ব্যতীত অপর একটা উচ্চতর শক্তি আছে বাহ্য দ্বারা সে ঈশ্বর সম্বন্ধীয় প্রত্যক্ষ জ্ঞান, অনুভূতি বা উপলব্ধি লাভে দ্বন্দ্ব হইতে পারে। পূর্বেই উক্ত হইয়াছে, (পৃঃ ১২৪) সূফীগণের মতে, ঈদৃশ ঈশ্বরোপলব্ধি মস্তিষ্ক-প্রসৃত নহে, হৃদয়প্রসৃত। মানবহৃদয় ঈশ্বরের দর্পণস্বরূপ

এবং ঈশ্বরের সমগ্র স্বরূপ বা গুণাবলী এই দর্পণে প্রতিফলিত হয়। ঈদৃশ প্রতিফলনকে ‘ঈশ্বরদত্ত আলোক’ নামে অভিহিত করা হয়। ভক্তের হৃদয় এতদ্রূপ ঐশ্বরিক আলোকে আলোকিত হইলে, তিনি তৎক্ষণাৎ ঈশ্বরের স্বরূপ সাক্ষাৎ অনুভব বা উপলব্ধি করেন। বুদ্ধিবিচারলব্ধ জ্ঞান হইতে ঈদৃশ জ্ঞানের প্রভেদ নির্দেশ করিবার জন্ত স্বামীগণ ইহাকে “উন্মাদনা” এবং বুদ্ধিবিচারলব্ধ জ্ঞানকে “স্থিরতা” নামে অভিহিত করেন। “উন্মাদনা” কালে বুদ্ধিবিচারশক্তি সম্পূর্ণরূপে বিলুপ্ত হয়, এবং হৃদয় ঈশ্বর হইতে সাক্ষাৎ ভাবে আলোকপ্রাপ্ত হইবার সুযোগ পায়। “স্থিরতা” জ্ঞাতা ও জ্ঞেয়ের প্রভেদসূচক এবং আবেগহীন—এস্থলে ভিন্ন জ্ঞাতা সম্পূর্ণ ভিন্ন জ্ঞেয়কে বাহির হইতে বুদ্ধিবৃত্তি দ্বারা স্থির ও নৈর্ব্যক্তিকভাবে জানিতেছে। “উন্মাদনা” জ্ঞাতা ও জ্ঞেয়ের একতাসূচক ও আবেগবহুল—এস্থলে জ্ঞেয় জ্ঞাতার উপর প্রতিফলিত হইয়া একত্ব প্রাপ্ত হইতেছে, এবং অপূর্ণ ভাবাবেগের সৃষ্টি করিতেছে (পৃঃ ১২৩ দেখুন)।

অত্যাশ্চর্য অতীন্দ্রিয়বাদিগণের দ্বারা স্বামীগণও একস্বরে বুদ্ধিবিচারশক্তির তুচ্ছতা প্রচার করিয়াছেন। সাবিস্তবি বলিয়াছেন যে, বুদ্ধি কেবল পার্থিব বস্তুজাতই উপলব্ধি করিতে পারে, কিন্তু ঈশ্বরের একই উপলব্ধি ইহার সাধ্যাতীত। অনুমান দ্বারা আমরা প্রত্যক্ষদৃষ্ট বা জ্ঞাত সত্য হইতে অপ্রত্যক্ষ বা অজ্ঞাত সত্যে উপনীত হইতে পারি। তথ্য, প্রত্যক্ষদৃষ্ট ‘ধূম’, হইতে অপ্রত্যক্ষ ‘অগ্নি’র অস্তিত্ব অনুমান করি। সাধারণ পার্থিব জীবনে অনুমান প্রমাণরূপে পরিগণিত হইলেও, অপার্থিব আধ্যাত্মিক বিষয়ে ইহা ব্যর্থ। কারণ, এস্থলে পার্থিব জগৎই প্রত্যক্ষদৃষ্ট বা জ্ঞাত সত্য, ঈশ্বর অপ্রত্যক্ষ ও অজ্ঞাত সত্য। কিন্তু জগৎ ঈশ্বর হইতে নিম্নস্তরীয়, এবং নিম্ন হইতে উচ্চে, অগ্ন হইতে অধিকে উপনীত হওয়া অসম্ভব। সাধারণ ক্ষেত্রে, জ্ঞাত তথ্য ও অজ্ঞাত সিদ্ধান্ত উভয়ই একস্তরগত—উভয়ই সমীম, অনিত্য, পার্থিব বস্তু। কিন্তু সমীম, অনিত্য ও পার্থিব জগৎ হইতে অসীম, নিত্য ও অপার্থিব ঈশ্বরে



উপনীত হওয়া অল্পমানের সাধ্যাতীত। বুদ্ধিবিচার দ্বারা ঈশ্বরোপলব্ধির প্রচেষ্টা ক্ষীণ প্রলীপালোক দ্বারা প্রভাত সূর্য্য প্রত্যক্ষের প্রচেষ্টার ত্রায়ই হাশ্বকর। তজ্জগুই, বুদ্ধিবিচারগর্ভিত দার্শনিকবৃন্দ ঈশ্বর সম্বন্ধে নানা ভ্রান্ত মতবাদের প্রপঞ্চনা করিয়াছেন। যথা, তাঁহারা পৃথিবীকে নিত্য ও স্বতন্ত্র এবং ঈশ্বরকে সম্পূর্ণ জগদ্বহিভূত বলিয়া বিবেচনা করিয়াছেন। বস্তুতঃ, সাবিস্তরির মতে “দার্শনিকের চক্ষুদ্বয় দ্বৈত দর্শন করে,—তিনি ঈশ্বরের একত্ব দর্শনে অক্ষম।” দার্শনিক জগৎ ও ঈশ্বরকে পরস্পরভিন্ন তত্ত্বদ্বয় বলিয়া মনে করেন, প্রকৃতপক্ষে উভয়ে অভিন্ন। সাধারণ প্রত্যক্ষ ও অল্পমান ভেদবিষয়ক। অতএব, বুদ্ধি ঈশ্বরোপলব্ধিতে অক্ষম। ইহা ঈশ্বরের করুণার কথাই কেবল চিন্তা করিতে পারে, তাঁহার স্বরূপের বিষয় নহে। ঈশ্বরের স্বীয় আলোক দ্বারাই কেবল তাঁহার স্বরূপোপলব্ধি করা সম্ভব, এবং “এই আলোকে বুদ্ধি আপাদমস্তক দগ্ধ হইয়া যায়।” অতএব বুদ্ধি সম্পূর্ণরূপে বিলুপ্ত হইলেই, ঈশ্বরজ্ঞানের উদয় হয়, পূর্বে নহে। স্বীয় তুচ্ছতা ও শক্তিহীনতা উপলব্ধি করাই বুদ্ধির শ্রেষ্ঠ কার্য্য।

ক্রমীর মতেও বুদ্ধি ঈশ্বরোপলব্ধি বিষয়ে সম্পূর্ণ অপারগ। প্রথমতঃ, বুদ্ধি দেশ ও কালে সীমাবদ্ধ পার্থিব বস্তুজাতই কেবল জানিতে সমর্থ, কিন্তু ঈশ্বর দেশাতীত ও কালাতীত, অসীম ও অনন্ত। দ্বিতীয়তঃ, বুদ্ধিলব্ধ জ্ঞান আপেক্ষিক (relative), অর্থাৎ তুলনা ও প্রভেদমূলক। যথা, অন্ধকার ভিন্ন-রূপেই আলোকের জ্ঞান হয়। কিন্তু সর্বব্যাপী পরমাত্মার বাহিরে কিছুই নাই বাহ্যার সহিত তাঁহার তুলনা বা যাহা হইতে তাঁহার প্রভেদ করা যাইতে পারে। তৃতীয়তঃ, বুদ্ধি স্বয়ং ঈশ্বরসৃষ্ট বলিয়া স্রষ্টাকে জানিতে অপারগ। চতুর্থতঃ, বুদ্ধি জ্ঞাতৃ-জ্ঞেয়রূপ ভেদমূলক, এবং তজ্জগুই ঈশ্বরের অভেদত্ব উপলব্ধি বিষয়ে অক্ষম। ক্রমী বলিয়াছেন, “বুদ্ধির চক্ষুর বক্রতা তাহাকে দ্বৈতদর্শনে বাধ্য করে।” অতএব বুদ্ধি দ্বারা সাক্ষাৎ ঈশ্বরোপলব্ধি অসম্ভব। শাস্ত্র-পাঠ অথবা বুদ্ধি দ্বারা আমরা ঈশ্বরের সম্বন্ধে জ্ঞানলাভ করিতে পারিলেও উহ

প্রত্যক্ষ উপলব্ধি নহে। যেরূপ “গো”, “লা”, “প” এই তিনটা বর্ণদ্বারা গোলাপের সৌন্দর্য্য, পেলবতা ও সুগন্ধ উপলব্ধি করা অসম্ভব, তজ্জপ পুস্তক বা অনুমানলব্ধ জ্ঞান দ্বারাও ঈশ্বরের স্বরূপোপলব্ধি অসম্ভব। রুমী বলিয়াছেন, “তোমার হৃদয়েই মহাশব্দলব্ধ জ্ঞানের আকর প্রত্যক্ষ কর—পুস্তক ও শিক্ষকের সাহায্য ব্যতীতই।” জামীও বলিয়াছেন : “তোমার গ্রন্থাবলী বন্ধ কর, ঈশ্বরের প্রতি অনুরাগী হও ও অনুতাপ কর।”

বৈদান্তিকদের মতেও কেবলমাত্র বিচারবুদ্ধির সাহায্যে ব্রহ্মজ্ঞান প্রাপ্তি অসম্ভব। সাধারণ মানব প্রথমতঃ শাস্ত্রের সাহায্যেই ব্রহ্মজ্ঞান লাভ করে। তজ্জন্ত ব্রহ্মসূত্রে ব্রহ্মকে “শাস্ত্রযোনি” (১-১-৩) বলিয়া বর্ণনা করা হইয়াছে। শাস্ত্রের সাহায্যে ব্রহ্মজ্ঞান লাভের নাম “শ্রবণ”। মুমুক্শু সৎগুরুর নিকট হইতে শাস্ত্রোপদিষ্ট ব্রহ্মতত্ত্ব শ্রবণ করেন, যথা, “তৎ ত্বমসি” (ছান্দোগ্য ৬-৮) “তিনিই তুমি”, “সর্বং খন্দিৎ ব্রহ্ম” (এই সকলই ব্রহ্ম) ইত্যাদি। তৎপরে তিনি স্বীয় বিচারবুদ্ধির সাহায্যে গুরুপদিষ্ট তত্ত্বের চিন্তন, বিচার ও নির্ধারণ করেন। ইহার নাম “মনন”। সর্বশেষে তিনি উক্ত তত্ত্ব, অর্থাৎ জীব ও ব্রহ্মের অভেদতত্ত্ব, অনবরত ধ্যান বা চিন্তা করেন। ইহার নাম “নিদিধ্যাসন”। “নিদিধ্যাসন” দ্বারাই সাক্ষাৎ ব্রহ্মোপলব্ধি হয়। “শ্রবণ” অপর হইতে লব্ধ অপ্রত্যক্ষ জ্ঞান মাত্র, সাক্ষাৎ অনুভব নহে। মুমুক্শু এই ক্ষেত্রে জীব ও ব্রহ্মের অভেদতত্ত্ব জেয় তথাক্রমে জানেন মাত্র, যেরূপ তিনি নীলাৎপলের নীলত্ব ও জলের তরলত্ব জানেন, কিন্তু সাক্ষাৎ উপলব্ধি করেন না। “মনন”ও সেই তত্ত্বের বিষয় চিন্তা, আলোচনা ও সত্যাসত্য বিচার মাত্র। মননের দ্বারা পূর্বগৃহীত তত্ত্বে দৃঢ় বিশ্বাস জন্মে এবং সংশয় বিদূরিত হয়। কিন্তু বিশ্বাস ও উপলব্ধি এক নহে। বিশ্বাসকে সাক্ষাৎ জ্ঞানে পরিণত করিতে হইলে, সেই তত্ত্বের অনবরত ধ্যান প্রয়োজন। ধ্যান দ্বারাই সাক্ষাৎ উপলব্ধি সম্ভব। অতএব ব্রহ্মজ্ঞানে বিচারবুদ্ধির প্রয়োজন থাকিলেও, উহা প্রারম্ভ মাত্র, শেষ নহে। বিচারও পরোক্ষ জ্ঞান। আলোচক বা বিচারক আলোচ্য বা

বিচার্য্য তত্ত্বকে জ্ঞেয়রূপে জানেন মাত্র, উপলব্ধি করেন না। ক্রমাগত বিচারে একগ্রন্থতার হানি হয়, এবং ভেদজ্ঞান দৃষ্টীভূত হয়। অতএব, বিচার দ্বারা আলোচ্য তত্ত্বে বিশ্বাস স্থাপিত হইলে বিচার পরিত্যাগ পূর্বক তত্ত্বের ধ্যানে নিযুক্ত হওয়া কর্তব্য। একাগ্রচিত্তে ধ্যান দ্বারা অভেদতত্ত্বের সাক্ষাৎ উপলব্ধি হইলেই ব্রাস্ত ভেদজ্ঞান বিদূরিত হইয়া ব্রহ্মস্বরূপস্থ লাভ হয়। এই উপলব্ধি সাক্ষাৎ প্রত্যক্ষমূলক। শ্রবণ ও মনন দ্বারা ঈদৃশ সাক্ষাৎ প্রত্যক্ষের উদয় হয় না, তজ্জন্ত ভেদজ্ঞানও বিদূরিত হয় না। কারণ ভেদজ্ঞান মিথ্যা হইলেও প্রত্যক্ষমূলক, এবং এক প্রত্যক্ষই অপর প্রত্যক্ষের দূরীকরণ করিতে পারে, অপর কিছু নহে। যথা, একব্যক্তি সন্ধ্যাকালে সর্পকে রজ্জু বলিয়া ভ্রম করিতেছে। অর্থাৎ এস্থলে তাহার সর্পপ্রত্যক্ষ হইতেছে। কেহ যদি তাহাকে বলে, ‘তুমি ভ্রমে পতিত হইয়াছ, উহা ত সর্প নহে, রজ্জু মাত্র’—তাহা হইলে সে তাহার বাক্য ‘শ্রবণ’ করে, অর্থাৎ আপাততঃ সত্য বলিয়া গ্রহণ করে। তৎপরে সে এই বিষয়ে চিন্তাও করে : ‘এই গৃহ মধ্যে সর্প আসিবে কিরূপে ? চতুর্দিকে বনজঙ্গলও ত নাই। অতএব উহা রজ্জুই, সর্প নহে।’ ইহা ‘মনন’। কিন্তু ইহা সত্ত্বেও তাহার সর্প প্রত্যক্ষের অবসান ঘটে না, সে রজ্জুকে পূর্ববৎ সর্পরূপেই প্রত্যক্ষ করিতে থাকে। অতএব কেবল বিশ্বাস দ্বারা মিথ্যা প্রত্যক্ষের নিবারণও হয় না, সত্য প্রত্যক্ষের উদয়ও হয় না। কিন্তু যদি সে আলোকবর্তিকা আনয়ন করিয়া বস্তুটির নিকটবর্তী হইয়া উহা প্রত্যক্ষ করে, তাহা হইলে সে রজ্জুকে রজ্জু রূপেই প্রত্যক্ষ করে, এবং এই সত্য রজ্জুপ্রত্যক্ষের দ্বারাই মিথ্যা সর্পপ্রত্যক্ষ নিবারিত হয়, বিশ্বাস দ্বারা নহে। তজ্জপে অভেদপ্রত্যক্ষ বা উপলব্ধি দ্বারাই মিথ্যা ভেদপ্রত্যক্ষ নিবারিত হয়, বিচারালোচনা দ্বারা নহে। অবশ্য রজ্জুসর্পের দৃষ্টান্ত স্থলে রজ্জু-প্রত্যক্ষ ও সর্পপ্রত্যক্ষ উভয়েই ইন্দ্রিয়জ প্রত্যক্ষ, এবং এক ইন্দ্রিয়জ প্রত্যক্ষ দ্বারা অপর ইন্দ্রিয়জ প্রত্যক্ষ বাধিত হইতেছে। কিন্তু অভেদ-প্রত্যক্ষ স্থলে তাহা সম্ভবপর নহে। এস্থলে ভেদপ্রত্যক্ষ ইন্দ্রিয়জ, কিন্তু

অভেদপ্রত্যক্ষ ধ্যানজ। ধ্যানজ উপলব্ধি ইন্দ্রিয়জ প্রত্যক্ষকে বাধিত করে। ইহা অদ্বৈতবেদান্ত মত।

রামানুজ প্রমুখ বৈদান্তিকগণের মতেও বিচারবুদ্ধি ও অল্পমানপ্রণালী দ্বারা সাক্ষাৎ ব্রহ্মোপলব্ধি সম্ভব নহে। ‘শ্রবণ’ এবং ‘মননের’ পরে ‘নিদিধ্যাসন’ আবশ্যক। রামানুজ প্রভৃতির ধ্যানের সহিত শঙ্করের ধ্যানের মূলগত প্রভেদ। সাধারণতঃ ধর্মতত্ত্বে “ধ্যান” শব্দ ঈশ্বরের উপাসনাবাচক। কিন্তু শঙ্করের মতে, “ধ্যান” অর্থ ঈশ্বরের স্বরূপ চিন্তন নহে, জীবরন্ধের ঐক্যচিন্তন। কিন্তু রামানুজ প্রভৃতি “ধ্যান” শব্দ সাধারণ ঈশ্বরোপাসনা অর্থেই ব্যবহার করিয়াছেন। ধ্যান জ্ঞানমূলক। ব্রহ্মের স্বরূপ ও গুণাবলী সম্বন্ধে শাস্ত্রপাঠ (“শ্রবণ”) ও বিচারালোচনা (“মনন”) দ্বারা পরোক্ষজ্ঞান লাভ হইলে, ব্রহ্মোপাসনায় প্রবৃত্ত হইতে হয়। ব্রহ্ম ভক্তের ধ্যানে প্রীত হইলে তাঁহার নিকট স্বীয় স্বরূপ প্রকটিত করেন। ঈদৃশ ঈশ্বরানুগ্রহলব্ধ সাক্ষাৎকারই মুক্তির কারণ। এই বিষয়েও, রামানুজ প্রভৃতির সহিত শঙ্করের মূলগত প্রভেদ বিদ্যমান, কারণ শঙ্করের মতে, মোক্ষে ঈশ্বরানুগ্রহের কোনরূপ প্রয়োজনীয়তা নাই।

সুফী একতত্ত্ববাদ ও অতীন্দ্রিয়বাদের সহিত অদ্বৈত একতত্ত্ববাদ ও অতীন্দ্রিয়বাদের তুলনা করিলে উভয়ের পার্থক্য স্পষ্ট হইবে। উভয় একতত্ত্ববাদ সম্বন্ধে আলোচনা উপরে করা হইয়াছে (পৃ: ১০)। দার্শনিক দিক্ হইতে বিজ্ঞানবাদী সুফীগণ ঈশ্বর ও জীবজগতের একত্ব, এবং মায়াবাদী সুফীগণ ঈশ্বরের একত্ব ও জীবজগতের মিথ্যা প্রপঞ্চনা করিয়াছেন সত্য (পৃ: ১১—১২)। সে সম্বন্ধে তাঁহারা প্রমাণও প্রদান করিয়াছেন। প্রথম শ্রেণীর সুফীগণের মতে, ঈশ্বর জগতে পূর্ণ অভিব্যক্ত হইয়াছেন, অতএব ঈশ্বর ও জগৎ অভিন্ন। দ্বিতীয় শ্রেণীর সুফীগণের মতে, পরমসত্তার অসত্তায় প্রতিবিম্বনই জগৎ, অতএব ঈশ্বরই একমাত্র সত্য, জগৎ নহে। কিন্তু দার্শনিক দিক্ হইতে এইরূপ একতত্ত্ববাদ প্রপঞ্চনা করিলেও, তাঁহাদের একতত্ত্ববাদ ও শঙ্করের একতত্ত্ববাদের মধ্যে মূলগত পার্থক্য বিদ্যমান।

(১) শঙ্করের মতবাদ শুদ্ধ দর্শনমূলক, (intellectual), ধর্মের প্রকৃত ও শাস্ত্রতত্ত্ব জ্ঞান উহাতে নাই। ধর্ম উপাস্ত্র-উপাসক ভেদমূলক। স্মৃতির, ব্যবহারিক স্তরেই (পৃঃ ১১১) কেবল ঈশ্বর বা সগুণ ব্রহ্ম উপাস্ত্র, জীব উপাসক। কিন্তু পারমার্থিক স্তরে একমাত্র ব্রহ্মই সত্য, সৃষ্টিও নাই, জীবজগৎও নাই, স্রষ্টা ঈশ্বরও নাই। অতএব এই স্তরে ধর্ম অথবা ঈশ্বর ও জীবের মধ্যে কোনরূপ ব্যক্তিগত সম্বন্ধ অসম্ভব, কারণ এখানে জীবই স্বয়ং ব্রহ্ম, ব্রহ্মোপাসক নহে। কিন্তু হুফীমতবাদ প্রধানতঃ ধর্মমূলক—ইহার মূল কথা দর্শন নহে, ধর্ম। হুফীগণের মতে, ঈশ্বর-মানবের নিত্য সম্বন্ধ সেবা-সেবক, উপাস্ত্র-উপাসক, প্রেমিক-প্রেমিকার সম্বন্ধ। অতএব যাহা হুফীগণের নিকট পারমার্থিক, শঙ্করের নিকট তাহা ব্যবহারিক মাত্র। হুফীমতবাদ ভক্তিবাদ, শঙ্কর মতবাদ শুদ্ধ জ্ঞানবাদ।

(২) শঙ্করের মতবাদে ভাবাবেগের লেশমাত্র নাই। ভক্তি, প্রেম, বিরহ-জনিত ক্লেশ, মিলনজনিত উচ্ছ্বাস, আবেশ, উন্মাদনা, বিহ্বলতা প্রভৃতি হুফী একতত্ত্ববাদের মূল কথা; কিন্তু শঙ্করের মতবাদে ইহাদের স্থান, পারমার্থিক স্তরে ত দূরের কথা, ব্যবহারিক স্তরে পর্যাস্ত নাই। পূর্বেই উক্ত হইয়াছে যে, শঙ্করের মতে পারমার্থিক স্তরে ধর্মের প্রশ্নই উঠে না; অতএব উক্ত ভাবাবেগেরও প্রশ্ন উঠে না। কিন্তু ব্যবহারিক স্তরেও, ঈশ্বর ও জীবের সম্বন্ধ হুফীমতের দ্বারা আবেগবহুল প্রেমিক-প্রেমিকার সম্বন্ধ নহে, শ্রদ্ধামূলক উপাস্ত্র-উপাসকের সম্বন্ধ মাত্র। মধুর রসই হুফী একতত্ত্ববাদের হৃদয়স্বরূপ। প্রেমিক-প্রেমিকার যে রাগঘন, ভাববিত্তোর একত্ব, ইহা সেই একই একত্ব। কিন্তু শঙ্করের একত্ব জ্ঞানের একত্ব—আনন্দস্বরূপ হইলেও, ‘রস’ বলিতে হুফী-মতবাদে যাহা বুঝায়, তাহার বিন্দুমাত্রও ইহাতে নাই।

(৩) হুফীগণ অবশ্য ভেদমূলক ধর্মের স্তরেই আবদ্ধ থাকেন না, তাঁহারা অতীন্দ্রিয় অনুভব দ্বারা ঈশ্বরের সহিত একত্বও সাক্ষাৎ উপলব্ধি করেন। কিন্তু ঈদৃশ অনুভব সম্পূর্ণ হৃদয়জাত, মস্তিষ্কজাত নহে। ইহাকে “জ্ঞান” বলা হয়

বটে, কিন্তু ইহা প্রকৃতপক্ষে “ভাব” (feeling), “ভাবনা” (thinking) নহে। ভাবাক্রম অবস্থাতেই ভক্ত ঈশ্বরের সহিত স্বীয় একত্ব উপলব্ধি করেন, অন্ত কোনও অবস্থায় নহে। ঈদৃশ একত্বোপলব্ধি বুদ্ধিবিচারপ্রসূত ত নহেই, এমনকি, বুদ্ধি দ্বারা ইহার ধারণা মাত্র করিতে পারা যায় না। বুদ্ধি সম্পূর্ণরূপে বিলুপ্ত হইলে, মস্তিষ্কের কার্য সম্পূর্ণরূপে প্রতিকূল হইলে, তৎপরেই অনাবৃত হৃদয়ে ঈশ্বরের আলোক অবতীর্ণ হয় এবং ভক্ত ঈশ্বরের সহিত একত্বোপলব্ধি করেন। অতএব, সুফীগণের মতে, ঈশ্বরের সহিত একত্বোপলব্ধি আবেগমূলক, জ্ঞানমূলক নহে (পৃ: ১২৪ দেখুন)। কিন্তু শঙ্করের মতে, ঈদৃশ একত্ব জ্ঞানমূলক, আবেগমূলক নহে। অভেদতত্ত্ব ধ্যান দ্বারা যে সাক্ষাৎ উপলব্ধি হয়, তাহা সাধারণ বিচারবুদ্ধিমূলক জ্ঞান না হইলেও, জ্ঞানই, জ্ঞানের চরম অবস্থা, ভাবাবেগ নহে। বিচারবুদ্ধিপ্রসূত জ্ঞান ও ঈদৃশ অমুভবপ্রসূত জ্ঞানের মধ্যে প্রকৃতিগত বিরোধ নাই, যেরূপ সুফীগণ বলেন। (নিম্নে দেখুন পৃ: ১৫৫)। বিচারবুদ্ধিপ্রসূত জ্ঞান প্রারম্ভ, অমুভবপ্রসূত জ্ঞান সমাপ্তি; বুদ্ধিজ জ্ঞান পরোক্ষ, অমুভবজ জ্ঞান প্রত্যক্ষ। পরোক্ষ হইতে প্রত্যক্ষে, শ্রবণ ও মনন হইতে নিদিধাসনে উপনীত হওয়াই মুমুকুর চরম লক্ষ্য। অতএব সুফীগণ ও শঙ্কর উভয়েই একতত্ত্ববাদী হইলেও, একতত্ত্ব উপলব্ধি বিষয়ে তাহাদের প্রভেদ মূলগত। শঙ্করের মতে, ঈদৃশ উপলব্ধি মস্তিষ্কজাত, চিন্তাপ্রসূত, হৃদয়ের সহিত লেশমাত্র সঙ্গ ইহার নাই। সুফীগণের মতে, ঈদৃশ উপলব্ধি হৃদয়জাত, প্রেম-প্রসূত, মস্তিষ্কের সহিত লেশমাত্র সঙ্গ ইহার নাই।

(৪) শঙ্করের মতে একত্বোপলব্ধি সম্পূর্ণরূপে স্বপ্রচেষ্টালভ্য, কাহারও অমুগ্রহের ফল নহে। সুফীগণের মতে, ইহা একমাত্র ঈশ্বরামুগ্রহেরই ফল। হৃদয়ে ঈশ্বরের আলোক প্রতিফলিত হইলেই অতীন্দ্রিয় জ্ঞান, প্রেম ও সমাদ্রিয় উদয় হয়, স্বপ্রচেষ্টায় নহে।

(৫) শঙ্করের একত্বোপলব্ধি জ্ঞানজ বলিয়া শাস্ত, একবার উদিত হইলে

ইহার আর বিলয় নাই। কিন্তু সূফীগণের একত্বোপলব্ধি উন্মাদনাজাত বলিয়া চিরস্থায়ী নহে (পৃঃ ১০২)। ভাবোন্মত্ত সাধক ঈশ্বরের সহিত একত্ব কিছুক্ষণের জন্য উপলব্ধি করিয়া, সমাধি অবস্থার সমাপ্তি ঘটিলে অধিকাংশ সময় পুনরায় পূর্বের স্থায় ভেদ প্রত্যক্ষ করেন এবং ঈশ্বরের সহিত তাঁহার মিলনের অবসানও ঘটে। কিংবা অতি অল্পক্ষেত্রে, তিনি ঈশ্বরের সহিত সম্মিলিত থাকেন বটে, কিন্তু অভেদোপলব্ধির অবসান ঘটে, এবং তিনি তৎপরে নিজেকে ঈশ্বর হইতে ভিন্নাভিন্ন রূপে উপলব্ধি করেন (পৃঃ ১৩৭)। অতএব শঙ্করের জীবমুক্ত স্বয়ং ব্রহ্ম, সূফীগণের জীবমুক্ত স্বয়ং ঈশ্বর নহেন, ঈশ্বরসম্মিলিত ও ঈশ্বর হইতে ভিন্নাভিন্ন (পৃঃ ৩৭)।

(৬) বস্তুতঃ সূফীমতবাদে দর্শন, ধর্ম ও মরমিয়াবাদের এক অপূর্ব সংমিশ্রণ দৃষ্ট হয়। দর্শনের দিক্ হইতে ঈশ্বর ও মানব অভিন্ন, ধর্মের দিক্ হইতে তাঁহারা ভিন্ন, মরমিয়া অনুভূতির দিক্ হইতে তাঁহারা পুনরায় অভিন্ন (পৃঃ ১৬৬)। অতএব, সূফীগণের মতে ঈশ্বর ও মানব সম্পূর্ণ অভিন্ন হইলেও ভিন্ন। বৃষ্টিবিন্দু যেরূপ সমুদ্রে অবলুপ্ত হইয়া যায়, তদ্রূপ ঈশ্বরের স্বরূপেও ভক্তের পৃথক সত্তার সম্পূর্ণ বিলোপ হয়, তথাপি ভক্ত ঈশ্বরের সেবক, ঈশ্বরের প্রেমিক এবং ঈশ্বরের সহিত ঘনিষ্ঠ কথোপকথনে রত—অর্থাৎ ঈশ্বরভিন্ন ও পৃথক সত্তাবান্। অতএব প্রধানতঃ ধর্মমূলক বলিয়া সূফীমতবাদ একতত্ত্ববাদ হইলেও দ্বৈতবাদ বা দ্বৈতাদ্বৈতবাদ। কিন্তু বলা বাহুল্য, শঙ্করের মতবাদ শুদ্ধ অদ্বৈতবাদ, দ্বৈতের নামগন্ধও ইহাতে নাই।

সুতরাং শঙ্করের একত্ববাদ ও সূফীগণের একত্ববাদ আপাততঃ এক বলিয়া মনে হইলেও প্রকৃতপক্ষে বহুলাংশে পৃথক্।

শঙ্করের অতীন্দ্রিয়বাদ ও সূফী অতীন্দ্রিয়বাদও এক নহে। ‘অতীন্দ্রিয়বাদ’ (Mysticism) শব্দের অর্থ কি? অর্থ এই যে, ইন্দ্রিয় ও বুদ্ধি দ্বারা (Reason) পার্থিব তত্ত্বজ্ঞান সম্ভব হইলেও লোকোত্তর, চরমতত্ত্ব, ঈশ্বর বা ব্রহ্মজ্ঞান ইন্দ্রিয় ও বুদ্ধিভাষ্য নহে। ইহাই ‘অতীন্দ্রিয়বাদ’। এস্থলে প্রশ্ন এই যে, যদি ঈশ্বর

বা ব্রহ্ম বুদ্ধিলভ্য না হন, তাঁহাকে জানিবার উপায় কি? এই সম্বন্ধে দুইটা মত আছে। প্রথম মতানুসারে, ঈশ্বরোপলব্ধি বুদ্ধিপ্রসূত না হইলেও জ্ঞানমূলক (intellectual)। সাধারণ “বুদ্ধিশক্তি” (Reason) ব্যতীত মানবের অপর একটা প্রেয়ঃ শক্তি আছে, যাহাকে “প্রজ্ঞাশক্তি” (Intuition) বলা হয়। এই প্রজ্ঞাশক্তি দ্বারাই অতীন্দ্রিয়, লোকোত্তর তত্ত্বসম্বন্ধে জ্ঞান লাভ হয়। প্রজ্ঞা কিন্তু বুদ্ধি হইতে ভিন্ন হইলেও, বুদ্ধিবিরোধী নহে, বুদ্ধির নিরোধকারীও নহে, উপরন্তু বুদ্ধির চরমোৎকর্ষ, শ্রেষ্ঠ অবস্থা মাত্র। দ্বিতীয় মতানুসারে, ঈশ্বরোপলব্ধি বুদ্ধিপ্রসূতও নহে, জ্ঞানমূলকও নহে, সম্পূর্ণ আবেগমূলক (emotional)। ইহা হৃদয় দ্বারা অনুভূতি, মস্তিষ্ক দ্বারা উপলব্ধি নহে এবং ঈদৃশ হৃদয়জ অনুভব বুদ্ধিজ্ঞান হইতে সম্পূর্ণ ভিন্ন। বুদ্ধিশক্তি সম্পূর্ণ এবং শাস্ত্রতাবে বিমুগ্ধ হইবার পরে,—পূর্বে নহে—হৃদয় ঈশ্বরালোক দ্বারা আলোকিত হইয়া তাঁহাকে সাক্ষাৎ অনুভব করে। অতএব, ‘ঈশ্বরকে বুদ্ধি দ্বারা উপলব্ধি করা যায় না’, এই বিষয়েই কেবল উক্ত বিবিধ অতীন্দ্রিয়বাদ একমত। কিন্তু ‘কি প্রকারে তাঁহাকে উপলব্ধি করা যায়’, সে বিষয়ে ইহারা সম্পূর্ণ ভিন্নমত। তজ্জন্তু উভয় মতবাদকেই কেবল ‘অতীন্দ্রিয়বাদ’ নামে অভিহিত করিলে অর্থবোধের দিক হইতে অসুবিধা হইতে পারে। তজ্জন্তু জ্ঞানমূলক অতীন্দ্রিয়বাদকে (Intellectual Mysticism) “প্রজ্ঞাবাদ”, এবং আবেগমূলক অতীন্দ্রিয়বাদকে (Emotional Mysticism) “মরমিয়াবাদ” নামে অভিহিত করিলে ভ্রমপ্রমাদের সম্ভাবনা থাকে না। ১

উপরি লিখিত বিবরণী (পৃঃ ৫১-৫৪) হইতে প্রতীয়মান হইবে যে, শঙ্করের অতীন্দ্রিয়বাদ “প্রজ্ঞাবাদ” ও সুফীগণের অতীন্দ্রিয়বাদ “মরমিয়াবাদ”। অতএব, এই বিষয়েও শঙ্করের সহিত সুফীগণের মতভেদ আছে।

সুতরাং শঙ্করের অদ্বৈতবাদ ও সুফী অদ্বৈতবাদ বহুলাংশে পৃথক।

বরং রামানুজ-প্রমুখ বৈষ্ণব বৈদান্তিকগণের সহিত সুফীমতবাদে ক্রিয়দংশে সাদৃশ্য আছে।



(১) অবশ্য রামানুজ প্রভৃতি দর্শন বা মরমিয়াবাদ কোন দিক্ হইতেই, অদ্বৈতবাদী নহেন, সকল দিক্ হইতেই দ্বৈতাদ্বৈত বা দ্বৈতবাদী।

(২) রামানুজ অতীন্দ্রিয়বাদী হইলেও প্রজ্ঞাবাদী, মরমিয়াবাদী নহেন। তাঁহার মতে, ব্রহ্ম ভক্তিলভ্য। ‘ভক্তি’ অর্থ ধ্যান বা উপাস্ত্র বিষয়ের অনবরত চিন্তা ও স্মরণ। ইহাকে রামানুজ তৈলধারার ত্রায় অবিচ্ছিন্না স্মৃতি বলিয়া বর্ণনা করিয়াছেন। অতএব, প্রথমতঃ ঈদৃশ ভক্তি স্মৃতি বা চিন্তামাত্র—জ্ঞানবিশেষ, জ্ঞানের প্রগাঢ় অবস্থা ও চরমোৎকর্ষ, ভাবাবেশ নহে। অতএব ইহাকেই আমরা ‘প্রজ্ঞা’ নামে অভিহিত করিতে পারি। দ্বিতীয়তঃ, ভক্তি ব্রহ্মজ্ঞান-মূলক। জ্ঞান হইতেই ভক্তির উৎপত্তি, এবং ভক্তি জ্ঞানের শেষ অবস্থা। ‘ব্রহ্মজ্ঞান’ পরোক্ষ ব্রহ্মজ্ঞান, ‘ব্রহ্মভক্তি’ অপরোক্ষ ব্রহ্মজ্ঞান, বা ব্রহ্মোপলব্ধি—এইমাত্র প্রভেদ। অতএব রামানুজের অতীন্দ্রিয়বাদ হুফী অতীন্দ্রিয়বাদ হইতে ভিন্ন।

নিষ্কার্কের অতীন্দ্রিয়বাদও হুফী অতীন্দ্রিয়বাদ হইতে পৃথক্। নিষ্কার্কের মতে অবশ্য ‘ভক্তি’ স্মৃতি বা জ্ঞানবিশেষ নহে, “প্রেমবিশেষলক্ষণা” প্রগাঢ় ভগবৎপ্ৰীতি। জ্ঞানজা ভক্তি ও উপাসনা হইতে ব্রহ্মসাক্ষাৎকার ও ব্রহ্মোপলব্ধি হয়, এবং ঈদৃশ উপলব্ধি সাধারণ জ্ঞান না হইলেও, অতীন্দ্রিয় জ্ঞান, ভাব নহে।

কিন্তু রামানুজ প্রভৃতির মতবাদ মরমিয়াবাদ না হইলেও, হুফীমতেরই ত্রায় ধর্ম্মমূলক। তাঁহাদের মতে, ঈশ্বর ও জীবের নিত্যসম্বন্ধ উপাস্ত্র-উপাসক সম্বন্ধ। এস্থলে রামানুজ ও মধ্ব প্রভৃতি এবং নিষ্কার্ক ও বলদেব প্রীতির উপর জোর দিয়াছেন। দ্বিতীয়তঃ, হুফীগণের ত্রায় বৈষ্ণব বৈদান্তিকগণও ঈশ্বরের ‘অনুগ্রহকেই ব্রহ্মোপলব্ধির প্রধান কারণ বলিয়াছেন।

## নবম পরিচ্ছেদ

### সূফীমতবাদে সনাতনপন্থী ইসলামধর্ম্মিগণের কতিপয় প্রধান আপত্তি।

পূর্বেই উক্ত হইয়াছে যে, সনাতনপন্থী ইসলামধর্ম্মিগণ নবসূফীধর্ম্মের বিরোধী ছিলেন (পৃ: ১৩)। তাঁহাদের আপত্তির বিষয়ে সংক্ষেপে আলোচনা করা হইতেছে।

(১) ঈশ্বরের জগদ্বহিভূতত্ব অপেক্ষা তাঁহার জগল্লীনত্বই সূফীগণ সজ্ঞোরে প্রচার করেন। কোনোও কোনোও সূফীসম্প্রদায়ের মতে, ঈশ্বর সম্পূর্ণ তাবেই জগল্লীন, জগদতিরিক্ত নহেন। কিন্তু সনাতনপন্থিগণের মতে, ঈশ্বর জগদ্বহিভূত স্রষ্টা, শাসক, বিচারক ও উপদেষ্টা; এবং মানবের স্বীয় গ্রীবা-দেশস্থ ধমনী অপেক্ষাও তিনি তাহার নিকটতর হইলেও (কোরান ২০-১৫২) তিনি বিশ্বচরাচর হইতে সম্পূর্ণ এবং সর্বদাই ভিন্ন। তজ্জন্ত ঈশ্বরের জগল্লীনত্ব ও বিশ্বাত্মবাদ তাঁহারা সমর্থন করেন না।

(২) অধিকাংশ সূফীমতে, ঈশ্বরকে “একমেবাদ্বিতীয়” বলার অর্থ কেবল ইহাই নহে যে, ঈশ্বর ভিন্ন অন্য ঈশ্বর নাই, কিন্তু ইহাও যে ঈশ্বর ভিন্ন অপর তত্ত্বও নাই। অতএব ঈশ্বরই একমাত্র ঈশ্বর, ঈশ্বরই একমাত্র তত্ত্ব। জগৎ মিথ্যা মরীচিকা মাত্র, অথবা মতান্তরে, ঈশ্বরের মূর্ত্ত অভিব্যক্তিরূপে স্বয়ং ঈশ্বর, ঈশ্বরভিন্ন দ্বিতীয় তত্ত্ব নহে। কিন্তু সনাতন ইসলামমতে, জগৎ মিথ্যা নহে, সত্য; এবং ঈশ্বর হইতে সম্পূর্ণ এবং সর্বকালে ভিন্ন। অতএব ঈশ্বরকে “একমেবাদ্বিতীয়” বলার অর্থ এই নহে যে, ঈশ্বর ভিন্ন দ্বিতীয় তত্ত্ব নাই। ঈশ্বরই একমাত্র ঈশ্বর, একমাত্র প্রভু, কিন্তু একমাত্র তত্ত্ব নহেন, কারণ জগৎ ঈশ্বরভিন্ন দ্বিতীয় তত্ত্ব। অতএব সূফীমত একতত্ত্ববাদ (Monism), সনাতন ইসলাম মত একেশ্বরবাদ (Monotheism)। অতএব ধর্ম্মের দিক হইতে একেশ্বরবাদী

হইলেও সনাতন ইসলাম দর্শনের দিক্ হইতে দ্বৈতবাদী। সূফীগণ কিন্তু ধর্মের দিক্ হইতে একেশ্বরবাদী, এবং দর্শনের দিক্ হইতেও একতত্ত্ববাদী।

(৩) সূফীমতবাদের, বিশেষরূপে পরবর্তী সূফীমতবাদের, মূলকথা ঈশ্বরের প্রেমস্বরূপত্ব। এই মতে, ঈশ্বর ও মানবের সম্বন্ধ প্রেমিক-প্রেমিকার সম্বন্ধের অনুরূপ, এবং ঈশ্বর প্রেম ও প্রীতিরই পাত্র, ভয়ের পাত্র একেবারেই নহেন। কিন্তু সনাতন ইসলামে ঈশ্বর পরমকরুণাময় পরিত্রাতা ও কঠোর শাসনকর্তা উভয়রূপেই পরিগৃহীত হইয়াছেন। এই মতে, ঈশ্বর ও মানবের শাস্ত সম্বন্ধ প্রভু-ভূত্যের সম্বন্ধ, প্রেমিক-প্রেমিকার সম্বন্ধ নহে। সূফীগণ ঈশ্বরের সহিত যে ঘনিষ্ঠ প্রেমমূলক, উচ্ছ্বাস ও উন্মাদনাময় সম্বন্ধের দাবী করেন, সনাতনপন্থী ইসলামধর্ম্মিগণের মতে তাহা অসম্মোদনযোগ্য নহে। কারণ, মানব সর্বদাই এবং সর্বাবস্থাতেই ঈশ্বরের দাসাত্বদাস মাত্র, এবং প্রভুর প্রতি প্রেম দাসের কর্তব্য হইলেও, এস্থলে প্রেম, প্রীতি ও অত্যধিক ঘনিষ্ঠতা অপেক্ষা সন্ত্রম ও ভয়ই অধিক শোভনীয় ও কর্তব্য। বিখ্যাত সূফী গাজালী ঈশ্বর ও মানবের ভয়মূলক সম্বন্ধ সূফীমতবাদে পুনঃ প্রতিষ্ঠিত করেন।

(৪) সনাতন ইসলামপন্থিগণের মতে, মুসলমান (বিশ্বাসী) ও কাফেরের (অবিশ্বাসী) মধ্যে প্রভেদ নিত্য ও অপরিহার্য। তাহাদের মতে যিনি এক ঈশ্বর আল্লাহ্, মহম্মদ ও কোরাণে বিশ্বাসশীল তিনিই ‘বিশ্বাসী’; এবং ‘অবিশ্বাসী’কে সত্য ধর্ম্মে (ইসলামে) দীক্ষিত, ও স্বীয় সত্যধর্ম্মের প্রাণপণ সংরক্ষণ করাই প্রত্যেক ‘বিশ্বাসী’র অবশ্য কর্তব্য। ঈদৃশ ধর্ম্মসংরক্ষণ ও ধর্ম্ম-প্রচারের জন্ত প্রয়োজন হইলে “ধর্ম্ম-যুদ্ধের” (জিহাদ) সাহায্যও গ্রহণে পশ্চাৎপদ হওয়া উচিত নহে। কিন্তু ঈশ্বরের একত্ব ও সকল মানবের ঈশ্বর-স্বরূপত্ব প্রচারক সূফীগণ মুসলমান ও অনুসলমানের পার্থক্য প্রায় বাতিল করিয়া দিয়াছিলেন। যথা, সাবিস্তুরি তাঁহার “গুন্সান্ ই রাজ্” নামক প্রসিদ্ধ গ্রন্থে প্রমাণ করিতে চেষ্টা করিয়াছেন যে, খৃষ্টধর্ম্ম, প্রাচীন পারসিক ধর্ম্ম, এমন কি পৌত্তলিকতা পর্য্যন্ত সম্পূর্ণ দৃশ্যীয় নহে; এবং এই সকল ধর্ম্মের

প্রশংসার্থ অংশ সুফীগণের গ্রহণ করা কর্তব্য। তিনি বলিয়াছেন : “অবিশ্বাসের মধ্যেও সত্য বিশ্বাস লুক্কায়িত হইয়া আছে।” আবুল খেয়র, বলিয়াছেন : “যতদিন পর্য্যন্ত না বিশ্বাস ও অবিশ্বাস এক হইয়া যায়, ততদিন প্রকৃত মুসলমানের আবির্ভাব হইবে না।” ক্রমীও ভাবোন্মত্ত হইয়া বলিয়াছেন : “বিশ্বাসী, অবিশ্বাসী, খৃষ্টধর্ম্মাবলম্বী সাধু যদি কেহ থাকেন— তাঁহারা সকলই আগিহী।” তিনি ইহাও বলিয়াছেন : “সকল ধর্ম্মমত বৃথা বলিয়া চীৎকার করিও না। তাহাদের মধ্যে কিছু না কিছু সত্য আছে।” কিন্তু সনাতন পন্থিগণ সুফীগণের ত্রায় সকল ধর্ম্মের সত্যতা স্বীকার করেন না। সুফীগণের মতে “ধর্ম্মযুদ্ধ” (জিহাদ) অর্থ বিধর্ম্মী বিনাশ নহে, কামনা বাসনা ধ্বংস মাত্র। কিন্তু সনাতনপন্থিগণ “ধর্ম্মযুদ্ধ” শব্দের ঈদৃশ রূপক অর্থ গ্রহণে আপত্তি করেন, ইহা বিধর্ম্মিগণের বিরুদ্ধে অভিযান, এই আক্ষরিক অর্থই গ্রহণ করেন। তাঁহারা বলেন যে, এই রূপক অর্থ গ্রহণের ফলে মুসলমানগণ যুদ্ধবিমুখ হইয়া পড়েন, এবং তজ্জন্ত ইসলামধর্ম্ম প্রচারে বাধার সৃষ্টি হয়। (১)

(৫) সুফীগণ কোরাণ ও সূন্নার (২) সাহায্য ব্যতীতই ঈশ্বরের সহিত সাক্ষাৎ সম্পর্শে আসেন বলিয়া দাবী করেন। তাঁহাদের মতে, প্রত্যোক মানবই সাক্ষাৎ ঈশ্বরের নিকট হইতে বাণী, প্রত্যাদেশ ও আলোক প্রাপ্ত হইতে পারেন, এবং সাধু বা ধর্ম্মপ্রবর্তক হইতে পারেন। কিন্তু সনাতন ইসলাম মতে, মহম্মদই শেষ ঈশ্বর হইতে সাক্ষাৎভাবে বাণী প্রাপ্ত হইয়াছেন, এবং তিনিই শেষ ধর্ম্মপ্রবর্তক (পরগম্বর)। তৎপরে, কেহই সাক্ষাৎ ঈশ্বরের নিকট বাণী প্রাপ্ত হইয়া ধর্ম্মপ্রবর্তক হইতে পারেন না। কেহ যদি ঈশ্বরের সহিত মিলিত হইতে চান, তাহা হইলে তাঁহাকে কোরাণ ও সূন্নার সাহায্যেই অগ্রসর হইতে হইবে, স্বতন্ত্রভাবে নহে।

(৬) সনাতনপন্থিগণ সুফী সন্ন্যাসবাদের সম্পূর্ণ বিরোধী। যদিও

(১) *Mystic Tendencies in Islam* by M. M. Zuhurd Din Ahmad P. 26.

(২) পৃঃ ৭ ফুটনোট্ (১) দেখুন।

মহম্মদ নিজে অতীব সরল আড়ম্বরহীন জীবন যাপন করিতেন, এবং যদিও তিনি উপবাস, তীর্থযাত্রা, প্রাত্যহিক প্রার্থনা, মস্ত্যত্যাগ প্রভৃতি অবশ্য কৰ্ত্তব্যরূপে বিধান করিয়াছিলেন, তথাপি তিনি সন্ন্যাসধর্ম ও সংসার ত্যাগের বিরোধী ছিলেন, এবং প্রত্যেক সুস্থ সবল ব্যক্তিরই বিবাহ করিয়া সংসার-ধর্ম পালন করা অবশ্য কৰ্ত্তব্য বলিয়া নির্দেশ করিয়াছিলেন। কিন্তু বহু সূফী সন্ন্যাস ও চিরকৌমার্য ব্রত বরণ করিতেন।

(৭) সূফীগণের গুরুবাদও সনাতনধর্ম্মিগণ অমুমোদন করেন না। তাঁহাদের মতে, ঈশ্বরের সহিত সম্মিলিত হইতে হইলে গুরুর সাহায্য অত্যাবশ্যক—ইহা মনে করা ভুল। উপরন্তু ঈশ্বরের আদেশানুবর্তী হইয়াই ঈশ্বরের নিকটবর্তী হওয়া যায়। মহম্মদই ঈশ্বরের আদেশ সাক্ষাৎ প্রাপ্ত হইয়াছিলেন, এবং উহা একমাত্র কোরাণেই লিপিবদ্ধ আছে। অতএব কোরাণ ও সূন্নার সাহায্যেই ঈশ্বরের নিকট অগ্রসর হইতে হইবে, গুরুর সাহায্য নহে। কিন্তু বহু সূফী গুরুর সেবা ও পূজাকে ধর্ম্মসাধনার অগ্রতম অঙ্গ বলিয়া বিবেচনা করিতেন। কিন্তু সনাতন ইসলামের মতে, একমাত্র ঈশ্বরই পূজনীয়, অগ্র কেহই নহে।

(৮) ‘দিক্‌র’, ভিক্ষা প্রভৃতি সূফী আচারানুষ্ঠান ইসলাম অমুমোদিত নহে।

(৯) সূফী নিষ্ক্রিয়াবাদ (Quietism) সনাতন ইসলামের অমুমোদিত ক্রিয়াবাদের (Activism) বিরোধী। ইসলামে দর্শন অপেক্ষা ধর্ম্ম ও নীতির প্রাবল্যই সমধিক। সূক্ষ্মাতিসূক্ষ্ম দার্শনিক তত্ত্বালোচনা অপেক্ষা ঈশ্বরের উপাসনা ও কোরাণোপদিষ্ট আচারানুষ্ঠানই ইহা অধিক প্রয়োজনীয় বলিয়া বিবেচনা করে।

(১০) কোরাণোপদিষ্ট বাহ্যিক আচারানুষ্ঠান বিষয়েও সূফীগণের সহিত সনাতনপন্থিদের মতদ্বৈধ আছে। সনাতনপন্থিগণের মতে, প্রাত্যহিক প্রার্থনা, উপবাস, তীর্থযাত্রা, প্রভৃতি ধর্ম্মাচার বাধ্যতামূলক, এবং বাহ্যিক ধর্ম্মাচারে অবহেলা অতি গুরুতর অপরাধ। কিন্তু বহু সূফীর মতে, ঈশ্বরভক্ত

সাধুর পক্ষে ইহা অত্যাৱশ্যক অথবা বাধ্যতামূলক নহে, এবং বাহ্যিক আচারানুষ্ঠান অপেক্ষা আন্তরিক পবিত্রতাই সমধিক কার্য। কোনও কোনও সূফী ইহা পর্য্যন্ত বলিয়াছেন যে, ‘অবিশ্বাসী’র প্রকৃত ধর্মপরায়াণতা বাহ্যাদ্বয়-প্রিয় কলুষমনা ‘মুসলমানের’ আচারানুষ্ঠান অপেক্ষা শতগুণে প্রশংসার্হ।

(১১) কোনও কোনও সূফী অবতারবাদের প্রপঞ্চনা করেন। কিন্তু ইহা সনাতন ইসলামমতের সম্পূর্ণ বিরোধী। এই মতানুসারে, ধর্মপ্রবর্তকগণও ঈশ্বরের অবতার নহেন, ঈশ্বরের বার্তাবাহ ও ঈশ্বরের দাস মাত্র। তজ্জন্ত তাঁহারা শ্রদ্ধার পাত্র নিশ্চয়ই, এবং তাঁহাদের উপদেশানুসারেই সাধনমার্গে অগ্রসর হইতে হয়; কিন্তু তৎসত্ত্বেও তাঁহারা ঈশ্বরের ত্রায় উপাস্ত নহেন।

(১২) কোনো কোনো সূফী আত্মার নিত্যতা স্বীকার করেন। কিন্তু সনাতন ইসলাম মতে, মানব সৃষ্টির চরমোৎকর্ষ সন্দেহ নাই, এবং দেবদূতগণও ঈশ্বরানুসারে তাহাকে সম্মান প্রদর্শন করিয়াছিলেন, কিন্তু তথাপি আত্মা সৃষ্ট পদার্থ মাত্র, এবং ঈশ্বরের সহিত অভিন্ন নহে, ঈশ্বরের ত্রায় নিত্যও নহে।

(১৩) সূফী মরমিয়াবাদের ভাবাবেগ, উম্মাদনা, উচ্ছ্বাস, সমাধি প্রভৃতির সহিত সনাতন ইসলাম প্রবর্তিত হির, ধীর ঈশ্বরোপাসনার কোনোরূপ সাদৃশ্য নাই।

## দশম পরিচ্ছেদ

### উপসংহার

সূফীমতের সহিত বেদান্তের সংক্ষেপে তুলনা করা হইল। ‘বেদান্ত’ বলিতে যেরূপ ‘সূফীমত’ বলিতেও সেইরূপ, কেবল একটা মাত্র মতবাদই বুঝায় না, কিন্তু উভয়েই বহু বিভিন্ন মতের সমাহার। বেদান্তে কেবলান্বৈতবাদ (শঙ্কর), বিশিষ্টান্বৈতবাদ (রামানুজ), দ্বৈতান্বৈতবাদ, (নিম্বার্ক), দ্বৈতবাদ (মধ্ব), শুদ্ধান্বৈতবাদ (বল্লভ), ঔপাধিক ভেদাভেদবাদ (ভাস্কর), অচিন্ত্য ভেদা-

ভেদবাদ ( বলাদেব ) এবং বৈষ্ণব মরমিয়াবাদ প্রভৃতি বিভিন্ন মতবাদ দৃষ্ট হয় । সমভাবে, সূফীমতেও, কেবলাদ্বৈতবাদ (সাবিস্তুরি প্রভৃতি), বিশ্বাত্মবাদ (ইবন্ আরবী প্রভৃতি), দ্বৈতাদ্বৈতবাদ (কুমী প্রভৃতি), দ্বৈতবাদ (কালাবাধী প্রভৃতি) প্রভৃতি বিভিন্ন মতবাদের প্রপঞ্চনা আছে। অতএব সূফী মতবাদের সহিত বেদান্ত মতবাদের তুলনাকালে এই সকল বিভিন্ন মতবাদকে পৃথগ্ৰূপে গ্রহণ করিয়া তুলনা করাই কর্তব্য, নতুবা বিপত্তি ও ভ্রমের উদ্ভব হইতে পারে। উপরে সেই প্রচেষ্টাই করা হইয়াছে।

সাধারণভাবে অদ্বৈতবাদ ব্যতীত বিভিন্ন বেদান্ত সম্প্রদায় নিম্নলিখিত বিষয়ে একমত :—

(১) ব্রহ্মই সর্বোচ্চ সত্য, এবং অনাদি, অনন্ত সচ্চিদানন্দস্বরূপ ও অশেষ কল্যাণগুণমণ্ডিত। (২) জীবজগৎ ব্রহ্মের কার্য ও পরিণাম এবং ব্রহ্ম তাহাদের অভিন্ন নিমিত্ত ও উপাদান কারণ। (৩) ব্রহ্ম স্বপ্রয়োজন বাতীতই জীবের কৰ্ম্মানুসারে লীলাভরে জগৎ সৃষ্টি করিয়াছেন। (৪) ব্রহ্ম জগল্লীন হইলেও জগদতিরিক্ত। (৫) জীবজগৎ ব্রহ্মাশ্রিত ও ব্রহ্মাস্তর্গত হইলেও ব্রহ্মেরই গ্রায় সত্য ও নিত্য। (৬) জীব কৰ্ম্মানুসারে বারংবার জন্মগ্রহণ করিয়া বিভিন্ন আকার ও অবস্থা প্রাপ্ত হয়, এবং ইহাই বন্ধ। (৭) অনাদি সংসার চক্র অর্থাৎ জন্মজন্মান্তর হইতে মুক্তিই মোক্ষ, স্বর্গ নহে, কারণ স্বর্গও অনিত্য মাত্র। (৮) জীব বন্ধ ও মোক্ষ উভয় অবস্থাতেই ব্রহ্ম হইতে ভিন্নাভিন্ন, ব্রহ্মের দাস, অণু ও সৃষ্টাদিশক্তিহীন। (৯) জীবমুক্তি নাই, বিদেহ মুক্তিই একমাত্র মুক্তি। (১০) অজ্ঞান বা অবিদ্যাই ব্রহ্মের মূল কারণ। (১১) নিকাম কৰ্ম্ম, সদগুরুর নিকট শাস্ত্রপাঠ, মনন, জ্ঞান, ধ্যান, ভক্তি, ভগবৎ প্রসাদ ও সাক্ষাৎকার মোক্ষের সাধনাবলী। (১২) জীবের হিতার্থে, ব্রহ্ম অবতাররূপে ধরাতলে অবতীর্ণ হন। (১৩) ব্রহ্ম অতীন্দ্রি: জ্ঞানলভ্য, ইন্দ্রিয় বা বুদ্ধি লভ্য নহেন। (১৪) ব্রহ্ম ও ঈশ্বর অভিন্ন।

শঙ্কর মতে, (১). ব্রহ্মই একমাত্র সত্য, জীবজগৎ মিথ্যা, মায়ী মাত্র

(২) ব্রহ্ম নিগুণ, নিষ্ক্রিয় সচ্চিদানন্দস্বরূপ। (৩) ব্রহ্ম মায়ামুক্তি সাহায্যে মিথ্যা জগৎ সৃষ্টি করেন, অর্থাৎ মায়াপোহিত সগুণ ব্রহ্ম বা ঈশ্বর জগৎস্রষ্টা, জগতের অভিন্ন উপাদান ও নিমিত্ত কারণ। (৪) জীবের ত্রায় ঈশ্বরও পারমার্থিক স্তরে মিথ্যা। (৫) সৃষ্টি জীবের কৰ্ম্মাহুসারী। (৬) অনাদি সংসার চক্র বা জন্মজন্মান্তরই বন্ধ। (৭) জন্মজন্মান্তর হইতে চিরমুক্তি মোক্ষ, স্বর্গ নহে। (৮) জীব ও ব্রহ্ম অভিন্ন, অর্থাৎ ব্রহ্মই একমাত্র সত্য। (৯) জীবমুক্তি সম্ভব। (১০) অজ্ঞান বা অবিদ্যাই বন্ধের মূল কারণ। (১১) ব্রহ্মজ্ঞান মোক্ষের একমাত্র উপায় (১২) ব্রহ্ম অতীন্দ্রিয় জ্ঞান লভ্য।

সংক্ষেপে ও সাধারণভাবে, বেদান্তের ত্রায় সূক্ষ্মমতেও, (১) ঈশ্বরই সর্বোচ্চ সত্য। মতভেদে, তিনিই একমাত্র সত্য। (২) ঈশ্বরই সর্বগুণোপেত। মতভেদে, তিনি পূর্বে নিগুণ, পরে সগুণ। (৩) তিনি সচ্চিদানন্দস্বরূপ। (৪) তিনি জগদ্ব্যবহিত হইলেও জগদতিরিক্ত। মতভেদে, তিনি সম্পূর্ণ জগদ্ব্যবহিত, অথবা সম্পূর্ণ জগদতিরিক্ত। (৫) তিনি জগৎস্রষ্টা। জগৎ তাঁহার স্বরূপ বা গুণাবলীর বাহ্যিক অভিব্যক্তি। মতভেদে, অসতে সতের প্রতিলিপিই জগৎ। (৬) প্রেম ও আনন্দ হইতে জগৎসৃষ্টি এবং জগৎ তাঁহার প্রেম ও আনন্দের মূর্ত্ত বিকাশ। (৭) জীবজগৎ ব্রহ্মের অভিব্যক্তিরূপে ব্রহ্মেরই ত্রায় সত্য। মতভেদে, জীবজগৎ মিথ্যা স্বপ্নমাত্র। (৮) বিভিন্ন মতে, জীবজগৎ ব্রহ্ম হইতে সম্পূর্ণ অভিন্ন, ভিন্নাভিন্ন; বা সম্পূর্ণ ভিন্ন। (৯) ঈশ্বরের সহিত একত্ব বা মিলনই মুক্তি। মতভেদে, ঈশ্বরের দাসত্বই চরম কাম্য। (১০) সকল মতেই, জীবজগৎ নিত্য সধ্বক উপাসক-উপাস্ত সধ্বক। দর্শনের দিক হইতে জীব ঈশ্বর হইতে অভিন্ন হইলেও ধর্মের দিক হইতে জীব ঈশ্বরভিন্ন ও ঈশ্বরোপাসক। (১১) অধিকাংশ সূক্ষ্মমতে, ঈশ্বর ও জীবের মধ্যে উপার্জ-উপাসক সধ্বক ব্যতীত প্রেমিক-প্রেমিকার সধ্বকও বিদ্যমান। মতভেদে, ইহাদের সধ্বক প্রভু-ভূত্য-সধ্বক। (১২) দারিদ্র্য, সন্ন্যাস, সংযম প্রভৃতি বুদ্ধির উপায় হইলেও, ঈশ্বর-ভুক্তিই ইহার প্রকৃত কারণ। (১৩) নামজপ, প্রাণায়াম, ধ্যান প্রভৃতি বুদ্ধির



সহকারী অঙ্গ। (১৪) জীবনযুক্তি সম্ভব। (১৫) ঈশ্বর ইন্দ্রিয় বা বুদ্ধিলভ্য নহেন, অতীন্দ্রিয় অমুভব লভ্য। (১৬) মুমুক্শু গুরুর নিকট দীক্ষা গ্রহণ করিয়া নিগূঢ় সাধনমार्গ তাঁহার নিকট হইতেই প্রথম শিক্ষা করেন। (১৭) তৎসম্বন্ধেও প্রতি মানব পরিশেষে সাক্ষাৎ ঈশ্বর হইতে বাণী ও আলোক প্রাপ্ত হইতে পারে। (১৮) ভগবৎসম্মেলিত সাধুর পক্ষে বাহ্যিক ধর্ম্মাচার নিষ্প্রয়োজন হইলেও, তিনি লোকশিক্ষার জন্ত স্বৈচ্ছায় উহা পালন করেন। (১৯) বাহ্যিক ধর্ম্মাচার অপেক্ষা আন্তর নিকলতাই অধিক প্রয়োজন। (২০) প্রত্যেক জীব ঈশ্বরস্বরূপ বলিয়া মুসলমানে অমুসলমানে, সম্প্রদায়ে সম্প্রদায়ে ভেদ নাই। পরমতসহিষ্ণুতা ও বিশ্বপ্রেম প্রত্যেকেরই কর্তব্য।

সংক্ষেপে ও সাধারণভাবে বেদান্ত ও হুফী মতের প্রভেদ নিম্নলিখিত-রূপ :—(১) হুফীগণ কর্ম্মবাদী নহেন এবং তাঁহারা জন্মজন্মান্তর স্বীকার করেন না। (২) অধিকাংশ হুফীর মতে জীবজগৎ অনিত্য। (৩) অধিকাংশ হুফী অবতারবাদবিরোধী। (৪) শব্দের প্রভৃতির দ্বারা তাঁহারা প্রজ্ঞাবাদী নহেন, মরমিয়াবাদী।

উপরি লিখিত বিবরণী হইতেই স্পষ্ট হইবে যে বেদান্তের সহিত হুফীমতের সাধারণভাবে বহুলাংশে সাদৃশ্য বর্ত্তমান। কিন্তু যদি কোনও বিশেষ বেদান্ত সম্প্রদায়ের সহিত কোনো বিশেষ হুফী সম্প্রদায়ের তুলনা করা যায়, তাহা হইলে সর্ব্বাঙ্গীন সৌসাদৃশ্য আবিষ্কার করা অসম্ভব; এবং বৈসাদৃশ্যও যথেষ্ট দৃষ্টিগোচর হয়। সাধারণ ধারণা এই যে হুফীমত সর্ব্বাংশে অবৈতমতাত্মরূপ কিন্তু ইহা যে ভ্রমমাত্র তাহা পূর্বেই দর্শিত হইয়াছে। যথা, কেহ কেহ বলিয়াছেন : “কুমী যাহা ইরানে প্রচার করেন, শব্বর তাহাই ভারতে প্রপঞ্চনা করেন;” (১) “বৈদান্তিকগণের সহিত হুফীগণের এরূপ অধিক

- (১) “What Rumi said in Iran, Sankara expounded in India and the same was reflected in the European mind”. See *Outlines of Islamic Culture*. By A. M. A. Shushtery, p 450.

সাদৃশ্য বর্তমান যে সময়ে সময়ে তাঁহাদের প্রধান মতবাদগুলির ভিতর প্রভেদ করা কঠিন হইয়া পড়ে” (২)। প্রথমতঃ, ক্রমীর সহিত শঙ্করের পার্থক্য বুলগত। কারণ, ক্রমীর মতে, জীব ঈশ্বর হইতে স্বরূপতঃ ভিন্ন, মাত্র ধর্মতঃ অভিন্ন; এবং ঈশ্বরের সহিত জীবের মিলন ভাবোন্মত্ত সমাধি অবস্থাতেই কেবল সম্ভব। শঙ্করের কেবলান্বৈতবাদ ও শুদ্ধ জ্ঞানবাদের সহিত উক্ত মতবাদের সাদৃশ্য কোথায়? এসম্বন্ধে উপরে বিশদ আলোচনা করা হইয়াছে। দ্বিতীয়তঃ, সাধারণভাবে গ্রহণ করিলে অবশ্য সাদৃশ্যের অভাব নাই, কিন্তু মতবিশেষ গ্রহণ করিলে বৈসাদৃশ্যই সমধিক। যথা, সাবিস্তুরি শঙ্করের ত্রায় জগতের মিথ্যা স্বপ্ন প্রপঞ্চনা করিয়াছেন সত্য, কিন্তু অতীত বিষয়ে উভয়ের বহুল পার্থক্য বিদ্যমান (পৃ: ১১০)। ক্রমী ও হাল্লাজ্-রামাহুজ্-ও নিষার্কের ত্রায় দ্বৈতান্বৈতবাদ প্রচার করিলেও, তাঁহাদের পরস্পর প্রভেদেরও অভাব নাই (পৃ: ১১২)। কালাবাহী ও হুজ্জিরি মন্সের ত্রায় দ্বৈতবাদী, কিন্তু অতীত বিষয়ে ভিন্নমত (পৃ: ১০৮)। ইবন্ আরবী প্রমুখ বিশ্বাত্মবাদিগণ বলভের ত্রায় জগতের সত্যত্বে বিশ্বাসী হইলেও ঈশ্বরের জগদ-বহির্ভূতত্বে বিশ্বাসী নহেন (পৃ: ১০৯)। পরিশেষে, সুফী মরমিয়াবাদ বহুলাংশে বৈষ্ণব মরমিয়াবাদের সমতুল হইলেও, অধিকাংশ সুফী মরমীগণ দর্শনের দিক্ হইতে অন্বৈতবাদী ও বিশ্বাত্মবাদী, কিন্তু বৈষ্ণব মরমিয়াগণ অচিস্তা ভেদাত্ত-বাদী ও ঈশ্বরাদিকল্পবাদী। অতএব বেদান্ত মতবিশেষের সহিত সুফী মত-বিশেষের সর্বাংশে সাদৃশ্য স্থাপনের প্রচেষ্টা যথা। সাধারণ সাদৃশ্যই গ্রহণীয়।

বস্তুতঃ, সুফীমতে বিভিন্ন বেদান্ত সম্প্রদায়, বৌদ্ধমত এবং যোগদর্শনের

- (২) “The Mystics of Islam, known as Sufis, have so much in common with the Vedantists among the Hindus that sometimes it is difficult to distinguish their main doctrines from one another”—The Cultural Problem. Oxford Pamphlets. Article by Sir Abdul Qadir, p. 23.

বিভিন্ন তত্ত্বাবলীর সমাবেশ দৃষ্ট হয়। হুফীগণ সাধারণতঃ অদ্বৈত বৈদান্তিকের  
 ত্রায় দর্শনের দিক হইতে ঈশ্বরের একত্ব এবং জীবেশ্বরের অভিন্নত্ব; তৎসঙ্গেও  
 বৈষ্ণব বৈদান্তিকের ত্রায় ধর্মের দিক হইতে জীবেশ্বরের ভিন্নত্ব ও উপাসক-  
 উপাস্ত সম্বন্ধ; এবং তৎসঙ্গেও পুনরায়, বৈষ্ণব মরমিয়াবাদীর ত্রায় অতীন্দ্রিয়  
 অমুভূতির দিক হইতে জীবেশ্বরের ভাবাক্রম সমাধি অবস্থায় একত্ব স্বীকার  
 করিয়াছেন (পৃ: ১৫৪)। কোনও কোনও হুফী সম্প্রদায় বৌদ্ধক্ষণবাদও  
 প্রপঞ্চনা করিয়াছেন (পৃ: ৭২)। যোগপ্রপঞ্চিত প্রাণায়াম, আসন, ধ্যান  
 প্রভৃতিও হুফীগণ সাধারণভাবে গ্রহণ করেন, অবশ্য প্রক্রিয়া বিশেষের পদ্ধতি  
 সম্বন্ধে বৈশিষ্ট্যেরও অভাব নাই।

পৃথিবীর কোনও দার্শনিক মতবাদই সম্পূর্ণ দোষত্রুটি শূন্য নহে। বিশেষ-  
 ভাবে, দর্শনের সহিত ধর্মের, ধর্মের সহিত মরমিয়া অমুভূতির সামঞ্জস্য স্থাপন  
 কঠিন কার্য, সন্দেহ নাই। হুফী মতবাদেও স্থলে স্থলে অসঙ্গতি পরিলক্ষিত  
 হয়, এবং সে সম্বন্ধে কিছু আলোচনা উপরে করা হইয়াছে। কিন্তু তত্ত্বের  
 দিক হইতে ঈদৃশ অসামঞ্জস্য ও অস্পষ্টতা বিদ্যমান থাকিলেও, হুফী সাধকগণের  
 মনোস্থিতি বাণী গভীরভাবে আমাদের হৃদয় স্পর্শ ও সঞ্জীবিত করে।  
 দর্শনের দিক হইতে ঈশ্বরের একত্ব, জগতের ঈশ্বরময়ত্ব ও প্রতি মানবের  
 ঈশ্বরস্বরূপত্ব; ধর্মের দিক হইতে ঈশ্বর ও মানবের স্নমধুর প্রেম ও প্রীতির  
 বন্ধন; নীতির দিক হইতে অর্থশূন্য বাহ্যাদেশের ও আচারানুষ্ঠানের অপেক্ষা  
 আস্তর পবিত্রতার উপরই গুরুত্ব আরোপ, উদারতা, পরমতসহিষ্ণুতা অহিংসা ও  
 বিশ্বপ্রেমই হুফী মতবাদের মর্মের কথা। প্রথমতঃ, দার্শনিক মতবাদের  
 মধ্যে একতত্ত্ববাদই সর্বশ্রেষ্ঠ। ইহা একপ স্বতঃসিদ্ধ সত্য যে, এই সম্বন্ধে  
 বাগ্বিতণ্ডা বা ব্যাখ্যা নিম্নয়োজন। দ্বিতীয়তঃ, ধর্মের দিক হইতেও,  
 ঈশ্বর ও মানবের ঘনিষ্ঠ প্রীতির সম্পর্কই ধর্মের সর্বোচ্চ সোপান। ঈশ্বরের  
 অনন্ত, অচিন্ত্য শক্তি ও অপার মহিমা স্বতঃই তত্ত্বের প্রাণে ভয়, শ্রদ্ধা ও  
 সন্মমের সৃষ্টি করে। কিন্তু প্রকৃত ধর্ম তয়ক্ক নহে, প্রেমজ। ভয় হইতে শ্রদ্ধায়,

শ্রদ্ধা হইতে প্রীতির স্তরে উন্নীত হওয়াই ধর্মজীবনের মূল কথা। ভক্ত যতই সাধনমার্গে অগ্রসর হইতে থাকেন, ততই তিনি ঈশ্বরের নিকটবর্তী হন, এবং তাঁহার মনে ভয়ের স্থলে প্রেম, ও দাস্ত্রের স্থলে সখ্যের উদয় হয়। কেবল প্রভু-ভূত্যের সম্বন্ধমূলক ভয়জ ধর্ম ধর্মের নিকৃষ্ট অবস্থা মাত্র। সুফীগণ সর্বোৎকৃষ্ট সখ্যমূলক প্রেমজ ধর্মের কথাই সগৌরবে প্রচার করিয়াছেন। তৃতীয়তঃ, নীতির দিক হইতেও, পবিত্রতা, উদারতা, অহিংসা প্রভৃতি শ্রেষ্ঠ ধর্ম। সুতরাং দর্শন, ধর্ম ও নীতি সকল দিক হইতেই সুফী মতবাদের অবদান অল্প নহে। বস্তুতঃ, সুফী সাধকগণ দর্শন, ধর্ম ও নীতির চরম শীর্ষে আরোহণ করিয়াছিলেন। এই তিন দিক হইতেই সুফী মতের সহিত ভারতীয় মতের পূর্ণ সাদৃশ্য বিদ্যমান, এবং সুফী ভক্তগণের বাণী ভারতীয় ঋষিগণেরই সাম্য ও মৈত্রীর বাণী।

# এসে ব্যবহৃত দার্শনিক নাম ও শব্দের পরিভাষা

আকার কারণ—Formal Cause.	অতীন্দ্রিয়বাদ—Mysticism.
আত্মাত্মিক—Subjective.	আদর্শ—Pattern.
আদিরূপ—Prototype	অনুভব—Feeling.
আন্তর অথবা আন্তরিক—Internal.	
ঈশ, ঈশ্বর, দেবতা—God, The Divinity.	
ঈশ্বরবহির্ তত্ত্ববাদ বা ঈশ্বরব্যতিরিক্ততত্ত্ববাদ—Transcendentalism or Deism.	
ঈশ্বরবাদ—Theism.	
ঈশ্বরাদিকত্ববাদ বা ঈশ্বরাতিরিক্ততত্ত্ববাদ—Panentheism.	
ঈশ্বরেচ্ছাবাদ—Determinism.	
উপাদান কারণ—Material cause.	
উভয় সম্বন্ধ—Dilemma	একতত্ত্ববাদ—Monism.
একত্ব—Unity.	একেশ্বরবাদ—Monotheism.
ঐশ্বরিক—Divine.	কারণ—Cause.
কার্য—Effect.	
কেবল, নিরপেক্ষ—Absolute.	
ক্রম—Serial order.	ক্রমবিবর্তন—Evolution.
গতিবাদ—Dynamic Conception of God.	
গতিশীল—Dynamic	গুণ—Quality.
ঘটনশীলতা—Becoming.	
জগদতিরিক্ততা অথবা জগদবহির্ভূততা—Transcendence.	
জগদ্ব্যপ্ততা—Immanence.	জনশ্রুতি—Tradition.
স্তম্ভ—Reality.	তত্ত্ব—Category or Principle.
তত্ত্ববিজ্ঞান—Ontology.	তাত্ত্বিক—Theoretical.
দেশ—Space	দ্রব্য—Substance.
ধর্মতত্ত্ব—Theology	
নঞর্থক বা অতাববোধক—Negative	

নিষ্ক্রিয়াবাদ—Quietism	নীতিশাস্ত্র—Ethics
ভাষ্যশাস্ত্র—Logic	
পরমসত্তা, কেবলাত্মা, পরমাত্মা, ব্রহ্ম—The Absolute	
পরমোৎকর্ষ—Perfection	
পর্যবিজ্ঞানবাদ—Objective Idealism	
পূর্ণমানব—Perfect Man	প্রজ্ঞা—Intuition
প্রজ্ঞাবাদ—Intellectual Mysticism	
ভাব, আবেগ—Emotion	ভূত—Element
মরমিয়াবাদ—Emotional Mysticism	
রূপ অথবা দিক—Aspect	লক্ষণ বা সংজ্ঞা—Definition
বস্তুতাত্ত্বিক—Objective	বহুতত্ত্ববাদ—Pluralism
বাহ্যিক—External	
বিজ্ঞান, চিন্তা, ভাবনা—Idea, Thought	
বিজ্ঞানবাদ—Idealism	
বিরোধসামন্বয়িক ক্রমবিবর্তনবাদ—Dialectical Evolution	
বিশেষ—Particular	
বিশ্বসৃষ্টিতত্ত্ব—Cosmology	বিশ্বাত্মবাদ—Pantheism
ব্যক্তিবিজ্ঞানবাদ—Subjective Idealism	
ব্যবহারিক—Practical	সংকল্প—Will
সংবেদন—Sensation	সত্তা—Being
সদর্থক বা ভাববোধক—Positive	
সনাতনপন্থী ইসলামধর্ম—Orthodox Islam	
সন্ন্যাসবাদ—Asceticism	
সাপেক্ষ, আপেক্ষিক অথবা সম্বন্ধবোধক—Relative	
সামান্য—Universal	স্থিতিবাদ—Static Conception of God
স্থিতিশীল—Static	
স্বগতভেদবান্ সত্তা অথবা সাংশসত্তা—Concrete Unity	
স্বগতভেদরহিত সত্তা, বা নিরংশসত্তা—Abstract Unity	
স্বতঃ সংঘটিত—Involuntary	
স্বরূপ—Essence, Nature	
স্বাধীনচেছাবাদ—Free Will	স্বেচ্ছাকৃত—Voluntary

## Some Other Works of the Same Author

1. TRANSLATION OF THE VEDĀNTA-PĀRIJATA-SAURABHA OF NIMBĀRKA AND THE VEDĀNTA-KAUSTUBHA OF ŚRĪNIVĀSA—Published by the Royal Asiatic Society of Bengal in two Volumes 1940—41. Price : Rs. 12-8-0
2. THE DOCTRINES OF NIMBĀRKA AND HIS FOLLOWERS.—Published by the Royal Asiatic Society of Bengal. 1943. Price : Rs. 5
3. বেদান্ত-দর্শন—Published by the Vssya-Bhārati, 1944. Price : As. 8.
4. নিম্বার্ক-দর্শন—Published by the Prācyavāni-Mandira 1944. Price : Rs. 1-8 0
5. SŪFISM AND VEDĀNTA.—In the Press.
6. ENGLISH TRANSLATION OF THE BHĀŚYA OF BHĀŚKARA ON THE BRAHMA-SŪTRAS.—In the Press.







